bestemmelse om, at poenitenten før bodens afslutning iallefald stundom blev tilstedt adgang til nadværden Liber 1 c. 12. § 4 heder det: poenitentes secundum canones non debent communicare ante consumationem poenitentiæ; nos antem pro miscericordia post annum vel menses sex licentiam damus. Modsætningen mellem disse to bestemmelser synes bedst at løses ved at antage, at det første har været almindelig regel, det sidste undtagelse bestemt af biskopen for hvert enkelt tilfælde (pro miscericordia). Men selv om undtagelsen blev tilladt, maa det antages, at poenitentsen maatte føres til ende, selv om den poeniterende fik adgang til nadversamfundet før [1]). Af det samme sted kan forøvrigt sluttes, at biskopen i regelen havde retten til absolution efter bodens ende. Men i særegne tilfælde kunde ogsaa presbyterne absolvere. Si vero episcopo difficile sit, presbytero potest necessitatis causa praebere potestatem, ut impleat, heder det[2]). Absolutionsformelen var indtil det 12te aarhundrede *deprecativ*, ei *judicativ* [3]). Præsten havde endnu ei sat sig paa dommersædet i Guds sted, som senere i den romerske kirke. — Som eksempel paa en slig absolutionsformel kan anføres: Den almægtige gud, som har skabt himmel og jord, have forbarmelse med dig og tilgive dig alle dine synder, som du har begaaet fra den tid, du blev døbt, og til denne time, ved Jesus Kristus, vor herre, amen [4]).

Boden bestod efter Theodorus sædvanlig i faster og abstinentser. Undertiden er det dobbelte, ja tredobbelte bodstakster sat for den samme synd. Herved gives der biskopen en vis frihed i valget [5]).

Saaledes var altsaa principerne for bodsordningen i Theodorus's bodsbog, og vi have dvælet saa udførligt ved den af

---

[1]) Wasserschleben p. 33. [2]) Poen. Theod. liber 1 c. 13. s. 3. [3]) Wasserchleben p. 93. [4]) Ling. ord: Alterth. p. 127. [5]) Poen. Theor. liber I. c. 2. §§ 2. 3. 15; c. 4. § 1. 2 og 3.

bestemmelse om, at poenitenten før bodens afslutning iallefald stundom blev tilstedt adgang til nadværden Liber 1 c. 12. § 4 heder det: poenitentes secundum canones non debent communicare ante consumationem poenitentiæ; nos antem pro miscericordia post annum vel menses sex licentiam damus. Modsætningen mellem disse to bestemmelser synes bedst at løses ved at antage, at det første har været almindelig regel, det sidste undtagelse bestemt af biskopen for hvert enkelt tilfælde (pro miscericordia). Men selv om undtagelsen blev tilladt, maa det antages, at poenitentsen maatte føres til ende, selv om den poeniterende fik adgang til nadversamfundet før [1]. Af det samme sted kan forøvrigt sluttes, at biskopen i regelen havde retten til absolution efter bodens ende. Men i særegne tilfælde kunde ogsaa presbyterne absolvere. Si vero episcopo difficile sit, presbytero potest necessitatis causa praebere potestatem, ut impleat, heder det[2]. Absolutionsformelen var indtil det 12te aarhundrede *deprecativ*, ei *judicativ* [3]. Præsten havde endnu ei sat sig paa dommersædet i Guds sted, som senere i den romerske kirke. — Som eksempel paa en slig absolutionsformel kan anføres: Den almægtige gud, som har skabt himmel og jord, have forbarmelse med dig og tilgive dig alle dine synder, som du har begaaet fra den tid, du blev døbt, og til denne time, ved Jesus Kristus, vor herre, amen [4].

Boden bestod efter Theodorus sædvanlig i faster og abstinentser. Undertiden er det dobbelte, ja tredobbelte bodstakster sat for den samme synd. Herved gives der biskopen en vis frihed i valget [5].

Saaledes var altsaa principerne for bodsordningen i Theodorus's bodsbog, og vi have dvælet saa udførligt ved den af

---

[1]) Wasserschleben p. 33. [2]) Poen. Theod. liber 1 c. 13. s. 3. [3]) Wasserchleben p. 93. [4]) Ling. ord: Alterth. p. 127. [5]) Poen. Theor. liber I. c. 2. §§ 2. 3. 15; c. 4. § 1. 2 og 3.

flere grunde. Først fordi den dannede forbilledet og delvis kilden til en stor del af de senere bodsordninger i den vesterlandske kirke fra det 8de til det 12te aarhundrede og saaledes giver et godt indblik i bodsvæsenet i hin tid i det hele. Dernæst var den særlig kilden for de senere angelsachsiske bods-ordninger og bodsbøger, og saaledes vel ogsaa for den eller de bodsbøger, som de angelsasiske geistlige ved omvendelsen bragte med sig til Norge. Vi kunne vel derfor formentlig af denne bodsbogs principer i det store og hele slutte os til bodsvæsenets eiendommelighed, som søgtes indført i Norge efter omvendelsen. Endelig, naar vi ville forsøge at bestemme, hvilken bodsbog der bragtes til Norge af de angelsachsiske geistlige, faar den ogsaa en særegen betydning.

Skulle vi nemlig efter de historiske omstændigheder søge at slutte os til, hvilken bodsbog der af de angelsachsiske missionærer bragtes til Norge, saa maatte dette vel nærmest blive den af kong Edgar kort før Norges omvendelse ved hjælp af erkebiskop Dunstan udarbeidede bodsbog[1]). Omendskjønt denne bodsbog ikke antages at have havt nogen væsentlig betydning udenfor England, er det dog vel rimeligt, hvis den store Dunstan har været med at forfatte den, at den var den nærmest at tage med for de angelsachsiske præster til Norge. At de virkelig har bragt bodsbøger med til Norge, kan sluttes deraf, at vi i erkebiskop Elfrics af Canterburrys constitutioner (c. 21) finde den bestemmelse, at hver Præst maa have bl. andet et poenitentiale. Han døde 1005. Edgards bodsbog er jo affattet ganske ind under Norges omvendelse. Han døde 975.

Denne Edgars bodsbog antages nu at være dannet paa grundlag af den 4de bog i det saakaldte (pseudo) „*Poenitententiale Egberti*[2])“. Men netop denne 4de bog af det saa-

---

[1]) Collier 1. p. 440 og 41 og Wasserchl. p. 44. [2]) Wasserschl. p. 44.

kaldte „Poenit. Egberti" bestaar væsentlig af cannones fra det af os nøiere omtalte „Poenitentiale Theodori"[1]). Hvis derfor den af os udtalte anskuelse skulde være sandsynlig, at det under kong Edgar udgivne poenitentiale kom til Norge ved omvendelsen, skulde altsaa dette staa i nær sammenhæng med poenitentiale Theodori og ligne dette i de fleste stykker.

Vistnok havde et concilium i Paris 826 forbudt alle bodsbøgers anvendelse, ligesom der var en opposition imod dem i det 9de aarhundrede. Men deraf resulterede lidet. De vedblev at gaa i brug til det 12te aarhundrede eller saa, som vi ogsaa have erfaret af erkebiskop Elfrics constitutioner for Englands vedkommende[2]).

Kun er at mærke, at man fra det 9de aarhundrede pleiede at forfatte hele bodsbogen i spørgmaal med dertil hørende bestemmelser om boden for hver enkelt synd[3]). Og endelig var selve bodsvæsenet paa den tid, da kong Edgars bog udkom, yderlig corrumperet, idet redemptioner, permutationer og retraktioner ganske havde taget overhaand. Saaledes anvises der i nævnte bodsbog, hvorledes en rig i tre dage kan fuldende en bod paa 7 aar ved hjælp af venner og frænder, som da med ham tager del i bodens udførelse[4]). Ligeledes synes selve bodsbogen, ligesom selve kong Edgars af Dunstan paalagte og udførte bod, at den offentlige bod iallefald delvis havde vundet indgang i England[5]).

Hvad selve skriftemaalets handling angaar, saa skal den efter kong Edgards konstitutioner have foregaaet saaledes i tidsrummet omkring 1000 i England.

Præsten skal nøie efter bodsbogen eksaminere poenitenten og give nøie agt paa alle omstændigheder i hans opførsel.

---

[1]) Wasserchleben p. 34. [2]) I. H. Kurtz. Kirkehis. § 88 anm. 5 og Wasserchleben p. 77 og 83. [3]) do. 88 og 89. [4]) do. p. 50 og 51. [5]) Collier, I. p. 441 og 434.

For poenitenten saaledes eksamineres, skal han stille sig i en ydmyg stilling og fremsige „troen“. Saa følger altsaa præstens spørgsmaal og poenitentens bekjendelse. Denne skal være meget nøiagtig, hvad de forskjellige slags synder angaar; ligeledes skal han aabenbare tid og sted, hvor de er begaaet, men ei de personer, som maatte være indviklede deri. Han bekjender f. eks. sin gjerrighed, misundelse, bagtalelse, løgn, stolthed, vrede; at han har anstiftet en ond gjerning, tilskyndet til en anden, havt ulovlige hemmeligheder, lært andre mennesker onde gjerninger o. s. v. Han gjør denne sin bekjendelse til Gud og skriftefaderen og beder om tilgivelse hos frelseren. Nogen bøn til Maria og helgenerne findes ei her.

Skriftefaderen afmaaler saa boden efter syndernes natur og storhed ifølge bodsbogen, tager særlig hensyn til poenitentens stilling, tilstand, temperament, alder og dygtighed til at bære bod. De rige og store skal have strengere bod end de fattige og smaa. Men saa kan jo de rige leie eller kjøbe andre til at tage del i boden med sig. Foruden faster paalægges ogsaa som bod at fremsige „credo“ og „pater noster“, besøge syge og sørgende, bede hyppig paa sine knæ, deltage i dødes begravelse, vaage og erstatte dem som har lidt ved ens opførsel o. s. v.[1]).

Flere af disse bodspaalæg synes jo at tyde paa, at den offentlige bod ogsaa søgtes at bringes ind i den angelsachsiske kirke.

Dog mener, som allerede sagt, en i denne sag indviet forfatter, at den offentlige bod aldrig vandt videre indgang i den angelsachsiske kirke[2]). Et er jo, hvad der søgtes opnaaet af geistligheden; et andet, hvad der opnaaedes.

Saaledes var da i store træk bodsvæsenets tilstand i den

---

[1]) Collier 1. p. 440—43. [2]) Uden de tyske „senderetter“ antages den offentlige bod ei heller at have faaet indgang i de øvrige germanske lande.

angelsachsiske kirke, og deraf kan vi jo nogenlunde slutte os til, hvorledes det bodsvæsen var, som *søgtes indført i den* norske kirke. At ikke alle træk af forholdet i moderkirken kan overføres paa datterkirken, kan vel være muligt. Den lempelse efter forholdene, som ellers i saa mange dele gjorde sig gjældende ved kristendommens indførelse i Norge, kan vel ogsaa her have gjort sig gjældende. Dog maa man vel tro, at bodsvæsenets og dets grundprinciper var de samme.

At den offentlige bod vel havde ligesaa vanskeligt forat blive indført i Norge som blandt de angelsachsiske folk, er vel rimelig; og de gamle Nordmænd var vistnok mindst ligesaa frihedselskende og stolte som angelsachserne. Og eftersom forholdene var i moderkirken, at den offentlige bod ei var almindelig der, maa man vel slutte, at den heller ikke forsøgtes indført i Norge straks ved omvendelsen.

Vi maa vel antage, at det var den private bod, som ogsaa her søgtes indført for det første.

Dette maa vi saa meget mere antage, som vi har vidnesbyrd om, at Nordmændne den første tid maatte tvinges til bod [1]).

I samme retning tyder vel ogsaa det slags ban, som omtales i Kristenretterne, og som anvendtes for enkelte grove forseelser mod kristen sæd og skik, nemlig: *fara á land heidit, fara or landeign konung vårs;* det kan maaske antages, at dette slags ban indførtes, fordi der mistvivledes om at kunne gjennemføre de strenge bodsbestemmelser eller „bannet“ i selve landet i den første tid [2]).

---

[1]) Maurer: Die Bekehrung der norweg. Stam. z. Kristenthum. I. p. 681 og II p. 389. [2]) Anm. Snorre Olaf d. h. s. p. 272 beretter, at Asbjørn Selsbane efter at være skriftet, stod udenfor kirken under messen. Men om dette skulde være paalagt ham som bod, offentlig, kan vel intet deraf sluttes i denne sag. Han var jo en lænket mand, under oppassere. Forøvrigt er dette et af de faa steder, hvor bod omtales i sagaerne.

4.
Ægteskabet.

Kvinden skattedes fra gammel tid høit hos Germanerne, ægteskab og sædelighed stod i almindelighed forholdsvis høit hos dem allerede som hedninger. Inesse quin etiam sanctum aliquid et providuum, nec aut consilia earum adspernantur, aut responsa negligunt, siger Tacitus om kvinden hos Germanerne, idet han samtidig roser deres sædelighed.

Men ægteskabets indgaaelse var efter gammel germansk anskuelse en retslig akt, idet manden kjøbte hustruen af hendes paarørende, vel efter hendes egen billigelse, for en brudepris (mundi), og der holdtes saa et brullupslag, idet den tilkommende hustru indførtes i mandens hus. Flerkoneri fandt ei sjelden sted, og skilsmisse var ei ualmindelig. Ægteskab med nærbeslægtede ansaaes under visse omstændigheder som pligt (med broderens enke).

Ligeoverfor disse anskuelser af ægteskabet, som var almindelige hos Germanerne og saaledes ogsaa hos de hedenske Nordmænd, havde den fra England til Norge kommende kristelige betragtning af ægteskabet, stillet baade ved dets indgaaelse, indvielse og førelse under kirkens opsyn, ledelse og dom, vanskeligt for at finde indgang. Vi hører derfor ogsaa, at i den første tid efter omvendelsen den gamle retslige betragtning af ægteskabet var den fremherskende, og denne overførtes ogsaa i den kristelige lovgivning. Manden kjøbte fremdeles sin hustru for betaling (mundi), og præsten var saa tilstede og viede øllet i brullupslaget[1]. Man finder ikke i de ældste kristenretter nogen bestemmelse, som gjør ægteskabet afhængig af kirkelig vielse[2]. Det kan her bemerkes, at det er antaget,

[1]) Æ. G. th. kr. c. 27. [2]) Keyser 1. p. 193.

at heller ikke i den angelsachsiske kirke før den normanske erobring ægteskabets kirkelige indvielse var paabudet ved lov —[1]). Vistnok inddrages ægteskabet efter omvendelsen i Norge i visse henseender under kirkens dom, idet ægteskab mellem nærbeslægtede og aandeligt beslægtede forbødes, ligesaa forbødes bryllupet paa visse dage og til visse tider; fremdeles er flerkoneri forbudt; dog mest af hensyn til arveretten[2]). Nogen bestemmelse om, at ægteskabets ophævelse skulde være afhængig af kirkens dom, findes heller ikke i de gamle kristenretter[3]). Som Germanerne i almindelighed, saa havde ogsaa Nordmændene vanskeligt for at finde sig i forbudet om ægteskab mellem nærbeslægtede[4]). Det var dog ei blot i den første periode, at den med kristendommen kommende nye betragtning af ægteskabet ei fandt videre indgang. Den gamle retslige betragtning holder sig delvis gjennem hele middelalderen i Norge, om end flere og flere bestemmelser angaaende ægteskabet inddroges under kirkens omraade, og det kirkelige stiftede ægteskab saaledes mere og mere blev det normale[5]). Der findes dog blot borgerlig stiftede ægteskaber endnu i det 14de aarhundrede.

Vi ser saaledes, at den almindelige kirkelige betragtning lidet, og kun lidt efter lidt, vandt indgang i det kristnede Norge. Det er alligevel muligt, at man her kan spore en angelsachsisk indflydelse, idet, som tidligere oplyst, bestemmelser af konciliet i Winchester 1076 synes at tyde paa, at heller ikke i England kirkelig vielse fordredes for ægteskabets retsmæssighed før den Normanske erobring. At angelsachsisk indflydelse maa have gjort sig gjældende i den maade, hvorpaa den kirkelige vielse udførtes, hvor den fordredes, er vel rimeligt, og

---

[1]) Collier II p. 28 under henvisning til synoden i Winchester 1075.
[2]) Æ. G. th. kr. rel. c. 24. 25 og 27. [3]) Keyser I. 193. [4]) Maurer II. 423. [5]) Bang 219.

vi skulle senere se, hvorledes denne foregik i de angelsachsiske kirke. Om den maade, hvorpaa fæstermaalet, som jo blev den offentlige stiftelse, hvor den kirkelige manglede, indgikkes i England, haves efterretning.

Den foregik saaledes: kvindens og hendes paarørendes samtykke fordredes; brudgommen lover at holde sine forpligtelser efter guds ord. Dernæst bestemmes brudens underholdning; brudgommens venner borger for denne. Saa bestemmes brudegaven, og hvad hun skal have, hvis hun overlever manden; naar dette er bestemt, faar hustruen halvdelen ved mandens død af arven; har de afkom, faar hun det hele til sit andet ægteskab. Brudgommen maa høitidelig bekræfte alt, hvad han lover og hans venner indestaa derfor. Bruden overgives saa til brudgommen, og hendes paarørende indestaar for hendes dyd og gode opførsel; — — — *Ved overgivelsen skal en messepræst være tilstede og fastslaa forbindelsen.* Han skal ogsaa paase, at ei nogetslags hindrende frendskab finder sted[1]). Disse bestemmelser bærer kong Edmunds navn. Da han døde 946, er de ei meget ældre end Norges omvendelse. Den bestemmelse i Norges kristenret, at *præsten skal være tilstede ved bryllupet og signe øllet*[2]), kan jo godt have sin oprindelse fra den tilsvarende angelsachsiske, at en messepræst skal være tilstede ved brudens overgivelse.

Det kan jo ogsaa være muligt, at disse angelsachsiske bestemmelser angaaende fæstermaalets indgaaelse kan have havt nogen indflydelse paa den maade, hvorpaa fæstermaalet senere indgikkes i Norge. Vi kjender de to momenter igjen, at de to i vidners overvær erklærer at ville indgaa ægteskab og at ville leve efter Guds ord i dette[3]). Det kan jo ogsaa være muligt, at brudegaven o. s. v. bestemtes med detsamme.

Hvorledes da den kirkelige vielse, som vel ogsaa stundom

---

[1]) Schmid: Die Gesetze der Angelsachsen p. 3. 91. [2]) Æld. Gnl. th. kr. rel. c. 27. [3]) Bang 219.

søgtes i Norge i første tidsrum, foregik i den angelsachsiske moderkirke, ville vi da se.

Vi maa vel antage, at den i lignende form overførtes til datterkirken.

Tre dage før bryllupet begav brudgom og brud sig til kirkens portal, ledsaget af sine slægtninge, forat præsten kunde bekræfte deres forbindelse med Guds velsignelse.

I hans nærværelse lovede de hinanden saa gjensidig troskab; en ring blev velsignet og sat paa brudens finger og præsten anraabte den almægtige „om at se ned fra himlen paa den hellige pakt og udgyde sin velsignelse over parterne, at velsigne dem ligesom han velsignede Tobias og Sara, at beskytte dem mod alt ondt, at skjenke dem fred, at berige dem med enhver velsignelse til deres synders eftergivelse og til det evige liv“.

Herpaa førte han dem ind i kirken, hen til koret. Nu blev bryllupsmessen feiret. Brudefolkene kastede sig ned paa alterets laveste trin og et purpurslør blev kastet over deres skuldre. Umiddelbart efter *pater noster* i messen vendte præsten sig til dem og gjentog velsignelsen. „O Gud! Du, som ved din magt skabte alle ting og mennesket i dit billede, men kvinden af mandens side forat vise, at ingen adskillelse skal skille dem, som er skabt af et kjød; o, Gud! Du som ved en saa herlig hemmelighed har helliget den ægteskabelige forbindelse, idet Du har gjort den til et afbillede af Kristi forening med din kirke; o, Gud! Du som har forbundet kvinden med manden og har helliget ægteskabet med din velsignelse, hvilken hverken straffen over arvesynden eller syndeflodens vande har borttaget, se herned, beder vi dig, paa denne din tjenerinde, som ønsker din beskyttelse. Maatte ægteskabets aag blive hende et velsignelsens aag; maatte hun blive tro og kydsk i sit ægteskab i Kristo; maatte hun efterligne de hellige kvinder, som er gaaet foran hende. Lad hende

være elskelig i sin mands øine som Rackel, vis som Rebekka, leve længe og være tro som Sara. Maatte hun være redelig og lydig og tro mod sin eneste ægteseng; maatte hun fly al utilladt omgang og styrke sin kraft gjennem øvelse af dyder. Gjør hende frugtbar i sine efterkommere og anseet og dydig i livet. Lad hende indgaa til de helliges hvile og i himmelens rige. Lad hende lykkelig naa en høi alder og se børnebørn i tredie og fjerde led ved Kristum vor herre, amen".

Ved bønnens slutning stod brudeparret op, gav hinanden fredskysset og modtog den hellige nadværd.

Paa tredie dag derefter vendte de saa atter tilbage til kirken, overvar messen uden at nyde nadverden og levede saa sammen som mand og hustru[1]).

Man vil her bemærke, at velsignelsen i bønnen væsentlig nedbedes over kvinden, hustruen, til hendes pligter. Mulig kan man her se en antydning af, at den fulde kristelige betragtning af ligestillethed i ægteskabet endnu ei var gaaet ind i den almindelige anskuelse. Hustruen betragtedes mest som erhvervet af manden og havde at opføre sig vel i ægteskabeligt forhold.

5.
Ordinationen.

Denne kaldtes paa norsk *vigsla* og forrettedes af biskopen. Anskuelsen af dens nødvendighed til de geistlige grader og læren om den var fælles for hele den romerske kirke.

De forskjellige ordinationshandlinger, præsbyternes og diakonernes, som der her kan blive tale om, blev vel naturligen overførte paa datterkirken, den norske, i den form, som de brugtes i moderkirken.

---

[1]) Rituale Dunee. IV. 19. Dette retual gaar muligt op til aar 700 (Lindg. p. 132). Det har en oversættelse paa *angelsachsisk* mellem linjerne.

Vi ville da se, hvorledes disse efter angelsachsiske pontifikaler foregik i den angelsachsiske kirke.

Diakonvielsen foregik saaledes:

Efterat archidiakonen havde prøvet vedkommendes kundskaber og forhold, førte han ham til kirken, hvor han da maatte svare paa biskopens spørgsmaal, om alt var i orden, at han, saavidt menneskelig svaghed tillod det, kunde bekræfte dette.

Biskopen vendte sig saa til menigheden. Han bad denne at understøtte ordinator i hans vigtige pligt og søge at forhindre, at den geistlige stands hellighed skulde blive besmittet ved en uværdigs optagelse; han opfordrede ifølge heraf menigheden til at fremføre det, hvis det var nogen bekjendt, at der heftede kononiske mangler ved ordinandeu, som gjorde ham uskikket til den geistlige stand. Blev der nu intet fremført, saa lagde biskopen sig, medens litaniet blev sunget, henstrakt ved alterets fod, og ordinanderne lagde sig bag ham i en lignende stilling. Efter litaniets slutning reiste biskopen sig og meddelte diakonvielsen under følgende ceremonier.

Eftersom enhver ordinand knælede ned foran ham, lagde han *stolaen*[1]) over hans venstre skulder og gav ham evangeliebogen i hans haand med følgende ord: „*Modtag denne evangeliebog, læs og forstaa den, lær andre den og befølg den selv*".

Derpaa fortsatte han, idet han udstrakte sine hænder over ordinandernes hoveder: „O, herre Gud, Du almægtige, Du, som uddeler ære, meddeler værdighed og paalægger pligter, se med velbehag ned paa disse dine tjenere, som vi i ydmyghed vier til diakonembedet, paa det at de stedse maa blive i din tjeneste. Vi har, om end din dom er os ubekjendt,

[1]) Stolaen var et bind, som lagdes om halsen og faldt i et kors ned over brystet.

undersøgt deres liv, saalangt vi er istand til det. Men Du alene, o herre! ved alt; de hemmeligste ting er ikke skjulte for dig; dig er alle hemmeligheder bekjendt, Du som prøver hjerter og nyrer. Men ligesom Du kan prøve deres vandel i dit himmelske lys, saa kan Du ogsaa rense deres sjæle og forlene dem den til deres embede fornødne naade. Derfor send, o herre! din helligaand over dem, at de i sit embedes udøvelse maatte blive styrkede med din syvfoldige naade. Maatte din *lære* skinne frem i deres liv; maatte dit folk lære at efterligne deres livs kydskhed, og maatte deres troskab i deres nuværende embede hæve dem til en høiere værdighed i Kirken".

Herpaa fuldendte biskopen vielsen, *idet han salvede deres hænder med olje og salve* og bad, „at for Kristi fortjeneste alt maatte blive velsignet, som de velsignede, og alt maatte blive helliget, som de helligede [1]).

Præstevielsen.

De forberedende ceremonier var de samme. Kun blev stalaen her lagt om ordinandens hals, saaat den faldt ned paa brystet. Biskopen nævnte saa med hævet stemme den kirke, til hvilken den enkelte ordinand skulde vies, og idet han saa udstrakte sine hænder over dem alle, læste eller sang han vielsesformularen.

Han opfordrede et stykke udi vielsesbønnen menigheden til at bede med og forsatte saa: O, Gud! ophav til alt helligt, læg din velsignede haand paa disse dine tjenere, som vi vie til præstedømmets ære. Underviste i den lære, som Paulus gav Titus og Timotheus, skulle de dag og nat overveie din lov; maatte de tro, hvad de leser, lære fra sig, hvad de tror, og udøve, hvad de lære. Maatte deres liv være et

---

[1]) Martene: pontificale Egberti p. 351 og 362. (Ling. 137). Bønnerne var naturligt paa latin, medens tiltalen og forespørgselen til folket maatte ske i modersmaalet.

mønster paa alle dyder, forat de kunne bevare din naade, at være dine tjenere, ren og ubesmittet; maatte de indvie din søns kjød og blod ved en ren og ubesmittet indvielse; maatte de efter deres alder altid tiltage i Kristi fylde og paa dommens dag fremstille sig med en ren samvittighed, en ubesmittet tro og opfyldte af din helligaand".

Han beklædte dem derefter med *kasulaen* [1]), en for præsterne eiendommelig dragt, velsignede deres hænder, „forat de kunde velsigne det offer, som skulde bringes for folkets synder", og salvede deres isse bedende „at de maatte blive velsignede i præstestanden med din himmelske velsignelse i navnet faderens, sønnens og den helligaands" [2]).

Denne salvelse af presbyterne var eiendommelig for den angelsachsiske kirke; den hørte egentlig med til bispevielsen og blev siden afskaffet.

Ligesaa var evangeliebogens overrækkelse til diakonerne og salvelsen af deres hænder eiendommeligt for denne kirke [3]).

Biskopsvielse fandt jo ei sted i Norge før erkestolens oprettelse, og foregik da naturligt efter almindeligt romersk mønster.

Diakon- og præstevielsen fandt ialmindelighed sted paa de fire quatemberfester, som kom i igjen med de fire aarstider. Om Lørdag aften begyndte biskopen den hellige handling, som ofte varede til Søndags morgen [4]).

Diakonerne skulde have fyldt det 25de aar, presbyterne det 30te og biskopen det 50tiende. Dog herfra dispenseredes ofte. Kanoniske hindringer for adgang til de geistlige grader var, at man havde nogensinde ligget i store synder som af-

---

[1]) Messehagel. [2]) Martene: ponti ficale Egherti p. 353 og 364. (Ling. 138). [3]) Ling. Alterth. 139 [4]) do. 136 efter pontificale Egberti p. 344.

guderi, troldom, mord, hor, mened og tyveri, selv om disse var bekjendt og gjort bod for.

Ogsaa maatte han være fri for ydre legemlige mangler, hvis man skulde opnaa geistlig vielse. Ligesaa maatte der ægte fødsel til.

Selv om disse sidste bestemmelser overholdtes i moderkirken, den angelsachsiske, er det dog rimeligt, at man i den første tid efter omvendelsen ikke tog det saa nøie dermed i Norge. Det var vel paa grund af omstændighederne umuligt.

6.

Nadverden.

Dette sakrament benævntes i Norge dels *corpus domini*, dels *husl*, et ord, som synes overført fra det angelsachsiske, hvor *husl* eller *husel* først betegner offer, men dernæst ogsaa bruges om nadværdens sakrament[2]).

Det var, som overalt i den romerske kirke, forbundet med messen og uddeltes enten af den forrettende præst eller af diakonen. Nadverden omtales forøvrigt lidet i de ældste kristenretter. Den omtales slet ikke i den ældre Gnl.things, Vikens og Islands kristenret. I den ældre Eidsivathings kristenret omtales den en enkelt gang med ordene: En ef madr liggr sjukr i herade — — —; nu ef han víl lata husla sik, eda scrifta, tha gere hann hest mote preste. Tha a hann at fara hvart sem er dagr eda not[3]).

De bestemmelser, som findes i den ældre Frosth. kristenret om, at hvert barn, 7 aar gammelt, skal tage corpus domini paa paaskedagen og, naar det er 15 aar og derover, skal tage nadværden en gang aarlig under bod af tre mark sølv til biskopen i undladelsestilfælde, synes at være yngre end

[1]) do. 137. [2]) R. Schmid, antiquarisk glossar p 615. [3]) Æ. Eids. kr. ret. c. 47.

første tidsrum efter omvendelsen, da forskrifter, hentede fra det fjerde lateranconcilium 1215 er optaget deri[1]).

Forøvrigt ved vi lidet om dette sakrament og læren om det i den norske kirke i første tidsrum. Men vi har vel lov at slutte, at med dets angelsaehsiske benævnelse *husl* ogsaa angelsachsisk opfatning og brug overførtes fra moderkirken til datterkirken, og vi ville da se lidt nøiere paa forholdene i denne.

Angaaende læren, saa er der grund til at tro, at transubstantiationslæren endnu ei havde vundet *fast* indgang i den angelsachsiske kirke paa Norges omvendelsestid. Nadverdslæren havde jo fra den første tid været vaklende. Augustin spiritualiserede endnu, men transsubstantiationslæren vandt mere og mere indgang hos folket Paschassius Radbertus forsøgte videnskabelig at fastslaa denne 844, men fand modstand i den vesterlandske kirke.

Omendskjønt forvandlingslæren mere og mere blev fremherskende, finde vi i homilier i tiden omkring 1000, at den spiritualiserende lære endog forsvaredes af en erkebiskop af Canterbury, Aelfrich[2]). Efterat denne i sine homelier først har udtalt, at den herre Jesus snart brugte en bogstavelig, snart en figurlig udtryksmaade, søger han at hævde, at den figurlige er brugt i udtrykkene om nadverden. Han siger først, at „brødet og vinen, som er indviet af præsten, viser sig som en ting for de ydre sandser, men som en anden for de troendes indre forstaaelse eller sands; de synes at være brød og vin i kulør og smag og ydre skikkelse; og alligevel, efter konsecrationen, er de *virkelig* Kristi legeme og blod paa grund af sakramentets guddommelige og mystiske kraft". Men at han ei vil have dette *virkelig* forstaaet i transsubs.

---

[1]) Keyser 1. 191. Æ. Fr. th. kr. ret. c. 4. [2]) Det har været stridt, om denne Aelfrich var erkebiskopen af Canterbury eller blot biskop. Lingard antager det første. Altherth. 300.

betydning, viser hans derpaa følgende sammenligning af nadværdelementerne med daabens vand. „I dette element er der to ting at lægge mærke til, siger han videre, den ene er dets virkelige og fysiske natur, det er vand, hengivet til forraadnelse; det andet er dets mystiske kraft og sacramentale værdighed, og vi skal antage, at det har aandeligt liv og frelse i sig (ved denne). Saaledes“, fortsætter han, „dersom vi betragter den hellige nadværd i dens naturlige elementer og som de viser sig for vore ydre sandser, da skal vi erfare, at den er en ting (skabning) underkastet forandring og forraadnelse; men, hvis vi ser hen paa den i henseende til dens aandelige magt og virkning, skal vi opdage en egenskab, som er umaadelig mere høi end den første forestilling, vi fik, og fuldelig erfare, at den giver liv og udødelighed til den, som modtager den med tro og passende forberedelse“. Senere udtaler han om sakramentet: „Efter sin egen natur er det forgjængeligt brød og forgjængelig vin, men i kraft af den guddommelige indflydelse er det virkelig vor herres Kristi legeme og blod, *men paa en aandelig maade;* det legeme, i hvilket han led, og det sakramentale legeme er vidt forskjelligt[1]). Denne anskuelse, som synes langt fra at være forvandlingslæren, lærtes altsaa fra Canterburys erkestol omkring 1000, og maa saaledes antages ikke at have været lidet udbredt i den angelsachsiske kirke paa hin tid og kan vel saaledes ogsaa have gjort sig gjældende i Norge kort efter ved omvendelsen.

Foruden de spiritualiserende yttringer hos Aelfrich, synes ogsaa et udtryk i synoden i Greatleys (aar 928) at pege i

---

[1]) Citeret efter Collier 1. 479 flg. En katholsk forfatter, som søger at vise denne læres katholicitet i romersk forstand, udelader karakteristisk sammenligningen med *daaben*, som synes afgjørende. Lingard Alt. p. 300.

samme retning, idet der i dens canon 5 om gudsdomme tales om *panis eucharisticus, indviet brød*[1]).

At forøvrigt transsubstantiationslærens seier i den angelsachsiske kirke ikke var fjern, viser erkebiskop Lancfranc af Canterburrys straks følgende optræden for den i sin kamp med Berengar af Tours, der jo var den sidste, som videnskabelig søgte at forsvare den spiritualiserende opfatning i den romerske kirke.

Angaaende maaden, hvorpaa nadverden uddeltes i den angelsachsiske kirke, synes brødet at være brudt[2]) og nadverden efter den endnu dengang almindelige skik i den rom. kirke at være uddelt under begge skikkelser[3]).

Angaaende spørgsmaalet, hvor ofte nadværden blev nydt, saa haves først i Ethelreds love en forordning om, at „enhver ofte og flittig skal berede sig til nadverden". Denne bestemmelse fremkom omkring aar 1000, altsaa kort før Norges omvendelse[4]).

Noget senere, i Kanutus's love finde vi den bestemmelse, at „enhver skal berede sig mindst tre gange aarlig til nadværden[5]).

Det er da rimeligt, at en af disse bestemmelser, rimeligt den første, er gjort gjældende i Norge efter omvendelsen.

Vi finde, at nadverdsøgendes ed gjaldt mere end andres i moderkirken[6]) og at en præst kunde rense sig for anklage ved at udføre messen og derpaa nyde nadværden[7]).

Syge modtog i den angelsachsiske kirke nadverden kun under brødets skikkelse.

Det indviede brød til sygekommunion opbevaredes i et kar, fæstet til alteret i en kirke, sædvanlig omgivet med grønt løv[8]).

---

[1]) Collier 1. 414. [2]) Poenitent. Theodori liber II c. 2. § 14. (Wasserschleben 294). [3]) Collier præface p. XXI. [4]) Schmid: Die Gezet. d. Angels. p. 224. [5]) do. p. 266. [6]) do. p. 29, (Inas love 15). [7]) do. 255, (Kanutus's love) [8]) Lingard 117 anm. efter leg. ang. apud. Wilke 159.

7.
Den sidste olje.

Den sidste salvelse var paa Norges omvendelsestid optaget blandt sakramenterne og nævnes ofte i de norske kristenretter[1]). Den synes saaledes at have været almindelig i brug i første periode af kirkens historie i Norge. Den bestod her, som almindeligt, i, at præsten under oplæsningen af bønner salvede den syges bryst, ryg, hænder og fødder, — under bøn til Gud om, at han for sin naades og barmhjertigheds skyld vilde tilgive den syge de synder, han maatte have begaaet i sin sandselighed. Dette sakrament kaldtes paa norsk *olean.*

I ældre Gul.th. kristenret heder det c. 23: En ef madr verdr sjukr — — — — oc vill han sik olja lata, tha skal prestr til fara og olja hann.

Det synes ogsaa, som om dette sakrament var meget fremtrædende i den angelsachsiske kirke. Det har endog været antaget, den sidste olje brugtes der i nøie tilknytning til Jac. 5 c. 13 som helbredelsesmiddel. I allefald tyder de canones, som gaar under den oftere nævnte erkebiskop Aelfrich af Canterburrys navn derpaa (død 1005). Der paalægges her (can. 32), at de syge altid skal salves med olje under udtrykkelig henvisning til Jac. c. 5 v. 13, som citeres. Den syge paalægges først at skrifte, før han salves, hvilket jo synes at forudsætte, at oljen ei først meddeltes paa dødssengen, naar alt haab er ude om liv, som almindeligt i den romerske kirke. Da maa jo samlingen ofte forudsættes at være borte[2]).

At den sidste olje andvendtes saaledes i den norske kirke, har vi ingen videre antydninger til. Det maatte da

---

[1]) Ældre Gul.th. kr. ret. c. 23, Æ. B. th. kr. ret. c. 12 og flere steder. [2]) Collier 1. 487.

være, at den nævnes oftere i kristenretterne alene som en særegen handling for sig, uden at nadverden nævnes.

Den besynderlighed i den norske kirke, at nadverden først blev meddelt, og siden den sidste olje[1]), synes ei at kunne forklares fra tilsvarende forhold i moderkirken, hvor det omvendte antages at have fundet sted, som sædvanligt i kirken[2]).

Hvis den sidste olje ogsaa i Norge, som ovenfor antydet, brugtes i nøie tilknytning til Jac. 5. 13 ogsaa til helbredelse i legemlig henseende, var det kanske rimeligt, at den brugtes tilsidst, hvor den forentes med nadverden. Man overgav da ved den den syge i herrens haand baade timeligt og aandeligt.

Vi have i det foregaaende talt om de kirkelige institutioner, som gaar under navn af sacramenter i den romerske kirke. Deres syvtal blev jo først senere fastsat i det tolvte aarhundrede (Petrus Domiani), idet ægteskabet da først blev almindelig anerkjent som sacrament.

Kirkelæren forøvrigt.

Hvad denne angaar, saa var den i det store og hele, som allerede bemærket, baade i den angelsachsiske moderkirke og den norske datterkirke den paa hin tid almindelige romerske. I den oftere nævnte erkebiskop Aelfrichs canones (canon 33) nævnes de fire første almindelige concilier Nicæa, Konstantinopel, Ephesus og Chalcedon, som norm for læren i den angelsachsiske kirke omkring aar 1000. „Disse fire conciliers bestemmelser er at betragte som de fire evangelier. Der er holdt mange concilier i de senere tider“, heder det, „men disse fire er af den største auktoritet[3]).

Vi høre i den før omtalte norske homiliebog, som, om

---

[1]) Bang 227. [2]) Beda l. IV, c. 14 og c. 23 og Ling. 116. [3]) Collier 1. 488.

den end ikke gaar længere tilbage end til begyndelsen af 2det tidsrum i historien (omtr. 1150), dog maa væsentlig antages at indeholde læren ogsaa i første tidsrum, at det gjælder *at gjøre bod, holde op med hovedsynderne, og gjøre gode gjerninger*[1]). De „hovedsynder", som der saaledes i prædikenen først og fremst advares imod, er ikke overtrædelse af dekalogens bud. Den grove, ydre overtrædelse heraf overlades til den verdslige magt og den kirkelige bodsdisciplin at straffe. Nei, det var efter Gregor den 1ste bl. andre: hoffærdighed, misundelse, vrede, sørgmodighed, ødselhed og mangel paa maadehold. Det var saaledes synder, der stod det rette kristelige sindelag, ydmyghed, kjærlighed og verdens forsagelse imod. Prædikenens indhold og bestemmelse sigtede da i hin tid til at fremkalde en hellig uro i sjælen, en stadig kamp mellem haab og frygt[2]). Evangeliet opfattedes mere som lov end som naade, hvad der jo var og er eiendommeligt for den romerske kirke.

Men at det kristelige ideal ikke stilledes lavt, faar man et stærkt og velgjørende indtryk af i hine norske homilier. Det gjælder at have en vaagen samvittighed og bruge flittig guds ord, som det saa smukt heder: „ligesom duen sidder i træerne over vandene, og deri ser skyggen af dem, som vil skade den[3]), saaledes skulle vi se ned i de aandelige vande, de hellige skrifter, som viser os alle den gamle fiendes flyvende rænker"[4]). „Et rent sind maa den have, som vil være velbehagelig for Gud". Og de gode gjerninger, som man skal stræbe efter at gjøre, er ei „behagelige for Gud, uden de helliges *i Kristi kjærlighed*". „Troen er det grundlag og den grundvold, hvorpaa vi skulle gjøre gode gjerninger". „Dersom

[1]) Bangs uddrag i Theol. Tidsskr. 4 B 2det hefte p. 323 og 324. [2]) Jørgensen: Den nord. kirkes grundlæggelse p. 64—65. [3]) Et billede, som maaske er hentet fra de brittiske øers naturforhold, altsaa rimeligvis taget fra en angelsachsisk homilie. [4]) Theol. Tidskrift ibid. 218.

vi nøiagtig tænker over, hvad ondt vi gjøre mod Gud, da maa det synes os lidet alt det onde, næsten gjør mod os". I slige yttringer kan vi jo sige, at naaden som helliggjørelsens grundvold skimter frem. Dog er der andre for hin tids tænkemaade eiendommelige grunde til helliggjørelse ved siden af. „Til ethvert menneske sendes en skytsengel, at beskytte dem fra det onde og tilskynde dem til det gode. Men mennesket efterfølger ofte fiendens tillokkelse til synd, og da vender skytsengelen sig bedrøvet bort, og modstanderens engel kommer i hans sted. Men naar mennesket angrer, vender skytsengelen tilbage[1]). Her kommer forestillingen om de „fylgjeengle", som afløste de gamle hedeneke „diser" frem. Et andet sted høre vi om korsets magt. „Ved herrens kors, der er helligere end alle helligdomme, helliges alt. Djævlene fly for korsets magt, helvede reddes, døden flygter, synden undgaaes, uvenner skamme sig, freden bliver stærk, og kjærligheden til alle gode ting tiltager". Om englene heder det ligesom om Maria og de hellige, at man skal „efterfølge dem". Almisser lægges ofte vægt paa. Om fasten heder det, at: „den magrer kjødet, feder aanden, den styrker hjertet, den indlader engle og uddriver djævle, den tilintetgjør lyderne, men forhøier dyderne". Om mennesket heder det, at det er skabt af „ild, vind, jord og vand[2])".

Den dygtighed i at prædike, som viser sig i denne homiliebog, tilligemed den hyppige henvisning til „bøgerne", „evangelierne" og „guds ord", stemmer naturligt fra den angelsachsiske moderkirke. Som jo den angelsachsiske kirkeslærere var dygtige prædikanter, og prædiken over credo, pater noster og evangelierne ofte indskjærpedes ved synoderne, saa

---

[1]) Ibid. 318. 326 og flere steder. [2]) Saaledes lærte *Beda Venerabilis* i sin bog *de natura rerum* c. 1—4. (Ling. 200) efter den Joniske skole. Herfra er vel betragtningen kommen til Norge.

havde jo ogsaa denne kirke en ikke ubetydelig del af den hellige skrift oversat paa modersmaalet. Beda oversatte jo Johannesevangeliet paa sin dødsseng, og Alfred den store havde oversat halvdelen af psalmerne og rimeligvis mere af den hellige skrift foruden Gregors „pastorale“ [1]) og en biskop Werefried af Worchester oversatte hans „dialoger“ [2]). Desuden havdes i denne kirke talrige udmærkede homilier af Beda og andre. Dette maatte naturligt komme datterkirken tilgode, da oldnorsk og angelsachsisk jo er meget beslægtede sprog, og maatte blive af stor betydning i mange henseender for dens udvikling, hvad jo den omtalte homiliebog paa norsk vidner noksom om.

Pilgrimsfarter

til hellige steder var en god gjerning, som de omvendte Nordmænd straks viste megen iver for. Vi hører af sagaerne, hvorledes Olaf Haraldsson tænker paa at drage til Jorsal, før han kom til Norge [3]); hvorledes Einar Tambarskjælver og Thore Hund drager til Rom [4]), hvorledes Sigvat, Olaf Haraldssons skald, er borte paa Romareise, da slaget paa Stiklestad stod [5]). Olaf selv tænkte under sit ophold i Gardarike at reise til Jorsal igjen [6]). Hvorledes Harald Haardraade fra Myklagaard drog til Jorsal og Sigurd Jorsalfarer fulgte efter, er bekjendt [7]). Fra Island hører vi, at biskop Bernhard drog til Rom og Gissur, den senere biskop, ligesaa. Naar saa mange konger og stormænd gav eksemplet, er det vel rimeligt, at det blev fulgt af en mængde andre.

Vi ser saaledes, at piligrimsfarter til de hellige steder, særlig til Jorsal og Ramaborg, senere til St. Olafs helligdom

---

[1]) Collier 1. 387 og 400. [2]) do. 1. 390. [3]) Olaf d. h. s. p. Snorre p. 191. [4]) Magnus d. g. s. p. 8. [5]) Olaf d. h s. p. 341. [6]) Ibid 333. [7]) H. H. saga p. 33.

i Trondhjem og til St. Jago de Compostella i Spanien, var almindelige fra den første tid af, og det er anerkjendt, at det dannede et fremtrædende træk i den første norske kristendoms karakter.

Det kan jo naturligt være saa, at det delvis var den gamle vikingeaand og reiselyst, som gik igjen i denne iver for pilgrimsvandringer. Paa grund af den eiendommelige milde missionspraksis, hvormed de angelsachsiske missionærer indførte kristendommen i Norge, og den norske folkeaands ubrudthed og kraft paa omvendelsestiden, hvad før er udviklet, havde kristendommens aand vanskelig for at trænge ind i og omdanne det norske folk. Det blev derfor ogsaa væsentlig de sider ved kristenlivet, hvori saaat sige den gamle folkeaand kunde fortsætte sig, som fik en fyldigere udvikling og inderligere tilslutning i den første tid, og blandt disse fremtræder da særlig pilgrimsfæsterne [1]).

Men man tager paa den anden side neppe feil, naar man antager, at moderkirkens eksempel her ogsaa har virket adskilligt. Angelsachserne var ogsaa et vandrelystent folk. Og hvorledes denne vandrelyst, hos dem efter kristendommens antagelse vendte sig mod det hellige land og særlig apostelfyrsterne Peters og Paulus's grave i Rom, afgiver deres historie talrige eksempler paa. Vi behøver blot at nævne kongerne Ceadwalla og Ina af Wessex, kong Cenred af Mersien, Offa af Mersien [2]) senere Canutus o. fl. Vi høre, hvorledes folket fulgte kongernes eksempel, idet erkebiskop Bonifacius, som jo af fødsel og opdragelse var Angelsachser, i et brev maatte advare særlig de angelsachsiske kvinder mod disse pilgrimsfarter, som, om de end var begyndte i hjertets oprigtighed, som oftest endte med deres nedværdigelse i de fremmede

[1]) Smlg. I. E. Sars: Udsigt over den n. Historie I. p. 263. [2]) Beda 5, c. 7 c. 20 og flere steder.

steder, de ubeskyttede skulde drage gjennem; en mængde steder i det frankiske rige og Italien havde en hel del slige stakkels angelsachsiske kvinder i sit skjød[1]. Det er antaget, at valfartsskikken ikke i noget germansk land havde fundet slig tilslutning som hos Angelsachserne[2].

Det vilde da være underligt, om ikke de angelsachsiske missionærer skulde med frugt have henvendt de omvendte Nordmænds opmærksomhed paa denne sag.

Relikvie-, helgen- og billeddyrkelse.

Vi ville dernæst betragte helgen, og relekviedyrkelsen, idet vi finde denne straks efter kristendommens indførelse i Norge i fuld blomstring. Norges første skytsengel, den hellige Martin, viser sig for Olaf Trygvason før thinget paa Moster i en vision og byder ham at indføre religiøse gjestebud[3]. Den samme konge satte antagelig dyrkelsen af „de hellige i Selie“ igang[4]. Den kirke, han byggede i Nidaros, indviedes til de søfarendes patron Clemens. Vi ser dernæst, hvor hurtig troen paa Olaf Haraldssøns hellighed udbredtes efter hans død[5]. Endelig høre vi, hvorledes Norge under Harald Haardraade i Halvard, Olaf den helliges fætter, fik sin tredie større landshelgen. Dyrkelsen af disse tre større landhelgener, St. Sunniva, Olaf den hellige og St. Halvard, var straks efter omvendelsen almindelig og kunde endog bidrage til at gjøre kristendommen national[6].

At relikviedyrkelsen blomstrede ligesaa frodigt, sees af den veneration, hvormed St. Sunnivas helgenben paa Selia behandledes, den ærefrygt, hvormed Olaf d. helliges legeme bevaredes, og af alle de undere, som fortælles at være skeede

---

[1]) Collier 1. 301. [2]) J. H. Kurtz: Kirkeh. § 89, anm. [3]) Maurer II, 285 [4]) Bang 47, [5]) Snorrs Olaf d. h. s. p. 361 flg. [6]) Bang p. 81.

ved berøringen med hans blod eller legeme, og den snarlige skrinlægning af de nationale helgener.

En stærk undertro viste sig at være forberedt og udbredt blandt folket ved alle de undere, som fortælles at være skeede ved Olaf d. helliges fald, og siden efter ved hans lig. Vi høre om Magnus den gode, at han før et slag i Danmark „sang sine bønner", og at Olaf d. h. saa om natten aabenbarede sig for ham. Før et andet slag[1]) i Danmark høre vi om Magnus, at „han satte sin lid til Gud og Olaf, fader sin". Olaf aabenbarede sig saa for ham og siger, at „han skal faa seier, naar han hører hans lur i luften". Det norske krigsfolk syntes saa under slaget at „høre Clemenskirkens klokkeklang". Blandt almuen gik det sagn, at kong Olaf stod Magnus saa nær, at ingen kunde skade ham[2]). Vi ser heraf, hvor indvævet forestillingen om Olaf den hellige, som skytsengel var i det norske folks bevidsthed straks efter omvendelsen.

Nu er det vistnok saa, at helgendyrkelsen ogsaa var en af de religiøse former, hvori den gamle nationale hedenske aand kunde fortsætte sig. Paa Norges omvendelsestid havde de gamle hedenske guder forlængst ophørt at staa i guddommelig høihed for Nordmændene. De var meget mere nærmere at betragte som et slags skytsaander, som man især i specielle vanskelige forhold har holdt sig til, og i andre tilfælder mere negligerte[3]).

Saameget lettere kunde de da ombyttes med de kristelige helgener, og vi ved jo ogsaa, at St. Olaf med det røde skjæg i folkets bevidsthed kom til at erstatte Thor som skytsaand.

Men vi tage paa den anden side neppe feil, naar vi antage, at en sterk indflydelse er udgaaet i denne henseende

---

[1]) Maurer II, 285. [2]) Magnus d. g.'s saga p. 17 og 18. [3]) Smlgn. E. Sars Udsigt o. d n. H. 1. p. 170 flg.

fra de angelsachsiske geistlige og deres medhjælpere. Som hele den germanske verden greb ogsaa Angelsachserne helgen- og relikviedyrkelsen med bejærlighed af lignende grunde som Nordmændene. Og det angelsachsiske folk med dets inderlighed i hengivelsen til den kristne tro var særlig frugtbar til at frembringe helgener. Deres nationale karakter og den akkomodationspraksis, hvormed kristendommen efter Gregor den førstes anvisning, som før udviklet, indførtes blandt dem, bidrog ogsaa i samme retning.

Den angelsachsiske kirkehistorie vrimler ogsaa af beretninger om undere, udførte ved hellige mænd i deres liv, af derved tilblevne nationale helgener, af beretninger om relikviefund ved underlige begivenheder, som skeede ved de dødes hellige levninger. Vi behøver blot at nævne de nationale angelsachsiske helgener, St Augustin, St. Alban, St. Aidan, St. Cutberth, St. Svithun, St. Dunstan; af kongehelgener: St. Oswald, St. Edmund, St. Edward o. fl.

St. Cutberth flyttedes flere gange under Normannernes indfald, forat hans hellige levninger ei skulde falde i hedningernes hænder, men være indbyggerne til beskyttelse og varetægt [1]).

Alle de undere, disse helgener skulde have gjort i sit liv, de tegn, som skeede ved deres grave, den iver, hvormed de skrinlagdes og deres helgenskrin bevaredes, vidner noksom om, hvor dyb rod helgendyrkelsen havde slaaet blandt Angelsachserne.

Det er af enkelte engelske historieskrivere antaget, at helgendyrkelsen ei var udviklet til ligefrem paakaldelse i den angelsachsiske kirke, iallefald i dennes tidligere periode, men at bønnen skeede til Gud om, at de vilde hjælpe [2]). Der er ogsaa i enkelte angelsachsiske homilier yttringer, som tyder

---

[1]) Lingard Alth. p. 162. [2]) Collier 1. præface XVI.

derpaa. Saaledes heder det i en saadan: nos vero *gubernatorem omnipotentem intimo corde absecremus*, ut ille nobis misericordiæ suæ copiam *per multiplicem illorum interessionem donare velit*, unde in æterna visione cum ipso uno gaudeamus, sit honor et gloria Jesu Christo, qui et principium et finis, creator et redemptor omnium sanctorum [1]. I en anden heder det: hoc unicum hic et passim premit Romana Saxonica ecclesia: *oportere nos ipsum filium dei precibus nostris semper alloqui.* Et quamvis ætas illa orationes et intercesswnes sanctis defunctis pro nobis tribueret, *tamen eccelesiæ doctrina populum instituit et urget, non sanctis, sed Jesum orando appellare* [2]).

I biskop Leofricks latinske missale findes bøn til Gud grundet paa profeternes, englenes og apostlenes fortjeneste; i messen paa Mikaelsfesten bedes om, at den hellige jomfru vil træde frem for os [3]). Denne liturgi skulde skrive sig mindst fra Edward Confessors dage (midten af det 11te aarhundrede). Rimeligvis er den *meget ældre.* Men i en noget yngre liturgi, *Triparion*, findes direkte paakaldelse af Jomfru Maria, helgenerne og englene [4]). Og selv af de historikere, som hævder, at den angelsachsiske kirke efter de anførte citater i sin ældre periode ei brugte direkte paakaldelse af helgenerne, indrømmes det, at i det 10de aarhundrede fandtes direkte bøn til Maria i en homilie, og saaledes vel ogsaa til de øvrige helgener [5]).

Ved Norges omvendelsestid er det vel saaledes rimeligt, at den direkte paakaldelse af helgenerne brugtes og overførtes til Norge.

I den gamle norske homiliebog fra begyndelsen eller midten af det 12te aarhundrede findes disse udtryk. Maria

---

[1]) Beda liber 4, c. 20 (homilie). [2]) Beda liber 5, c. 20 (homilie). [3]) Collier 11. p. 18. [4]) Ibidem. [5]) Collier 1. p. 503.

vil hjælpe alle dem, som dyrke hende, og hun kan hjælpe alle dem, hun vil; men den dyrker Maria, der i sit liv efterligner hendes omgjængelse og gjør alle sine gode gjerninger for hendes søns skyld. Fordi Maria er miskundsom, *da lader os paakalde hende næst efter Gud*, at hun maa bede Gud, at han vil tilgive os vore synder[1]). Paa Allehelgensdag opfordres til at ligne de hellige i sæder, hvem vi dyrke under høitidens helligholdelse[2]). Her er altsaa ligefrem paakaldelse af helgenerne. De udtryk, som vi tidligere har citeret af sagaerne, at Magnus *„sang sine bønner“*, og at Olaf saa om natten aabenbarede sig for ham, og at han *„satte sin lid til Gud og Olaf fader sin“*, peger jo ogsaa i samme retning.

Det var derfor rimeligvis helgendyrkelsen i sin krasse form som ligefrem paakaldelse, der blev indført i Norge ved omvendelsen. De lysglimt i modsat retning, som moderkirken den angelsachsiske, fremviste i en tidligere periode, var borte, da kristendommen derfra kom til vort land.

Dog faar vi huske paa, naar vi dømmer hin tid, at dens kristne mere bogstaveligt troede paa legemets opstandelse; det samme legeme, som blev lagt i graven, skulde den hellige engang atter bære; derfor laa det nær at tænke, at den helliges sjæl, som stod høit hos Gud og lyste som en stjerne der, stod i forbindelse med dette sit legeme, som hvilte paa jorden. Derfor laa det nær for de gjenlevende ogsaa at ære dette.

Og saa var det tanken paa de mange bønner som opsteg til Gud fra hele verden. Vistnok var Gud alvidende, — men det var ligesom lettere at have tjenende mellemmænd for troen, uden at forarges ved tanken paa de mange bønner — fra de mange millioner — kanske samtidig.

Man skulde antage, at legenden om den hellige Sunniva,

---

[1]) Theol. Tidsk. 4 B. p. 351. [2]) Ibid. 355.

den første helgen, som blev national i Norge, var kommet til Norge fra England med de angelsachsiske geistlige. Dette synes dog ei efter de nyere undersøgelser at være saa. Hun skulde jo efter sagnet, været en irsk kongedatter, som for at undgaa at blive giftet bort til en ugudelig fyrste valgte med nogle ligesindede fromme at gaa ombord paa tre skibe og overlade sig til vindens og bølgernes ledelse. Skibene drev saa til den norske kyst, hvor hun med sine ledsagere landede paa Selia, en ø i Bergens stift. Her opholdt de sig en tid og tjente Gud, men for at undgaa at falde i hedningernes hænder, som havde opdaget dem fra land, gik de ind i en hule og bad Gud at lade klipperne styrte over dem. Det var den ugudelige Haakon Jarl, som var efter dem. Klipperne begrov dem, og i Olaf Trygvasons tid blev der saa set lys paa øen og fundet et menneskehoved af en sød lugt. Dette bragtes til kongen; han kom til øen, *erkjendte sammenhængen* og lod bygge en kirke for den hellige Sunniva og hendes ledsagere[1]). Begivenheden siges i sagnet at have skeet i Keiser Otto den førstes dage (963—973).

Sagnet antages dog ei at være kommet til Norge med de angelsachsiske geistlige, men over Danmark.

Det antages at have sin oprindelse fra det frankiske Ursula sagn. Allerede Adam af Bremen jevnfører Sunniva og Ursula sagnet[2]). Det har vistnok været antaget, at kristne irske munke har nedsat sig paa Selia[3]) Men at selve navnet Sunniva er af frankisk oprindelse, synes at tyde paa, at hele sagnet stammer derfra, og at det er en variant af sagnet om den hellige Ursula, den angelsachsiske kongedatter, som efter megen omflakken paa havet med 11000 jomfruer tilsidst kom op til Køln og blev dræbt der med sine ledsagere af „Hunerne“.

---

[1]) L. Daae, Norges helgener p. 139 fl. (efter Scr. Rev. Dan. IV, p. 16—20). [2]) Adam Scoliast p. 141. [3]) Daae p. 151.

Det antages derfor rimeligt, at legenden er kommet til Norge ved nordtyske geistlige, og at den er knyttet til Selja af den grund, at de nordtyske geistlige har fortolket dette navn falskt som den „salige ø“. (Paa gammelfrisisk betyder *selich* = salig). At Selja er opfattet saaledes, er bevisligt[1]). At legenden er af tysk oprindelse, synes ogsaa at henpeges paa ved, at den lader begivenheden foregaa i Keiser Otto den førstes dage[2]) Det har ogsaa været tvivl underkastet, om Sunnivadyrkelsen kom igang i Olaf Trygvasons tid eller om det skeede først i Olaf Haraldsons[3]).

— — — — — —•— — — — — — — — — — —

I dethele tør det kanske siges, at helgendyrkelsen blev den mest forstaaede, med mest begjærlighed grebne side af Kristendommen i den første tid og derfor centralpunktet i vore forfædres første kristendom. Der var jo ogsaa den side af denne, hvori den gamle religiøsitet og folkeaand naturligst fortsatte sig og fik udslag.

Angaaende billeddyrkelsen,

saa var jo dens egentlige sæde Østerland, og den fandt ei videre indgang i de germanske Vesterlandskirker. Vor egen historie oplyser os intet om forholdet i Norge efter omvendelsen; men moderkirken, den angelsachsiske synes i dette stykke i de tider, som vedkommer os, at have staaet paa det standpunkt, som Beda angiver i sin bog: *liber de templo Salomonis.* Han siger her: hvis det var tilladt for Jøderne at sætte op kobberslangen, hvorfor skulde ei vi have lov at sætte op et crusifix for os? Saadant opfrisker erindringen om vor frelsers lidelser og mirakler, hjælper os til at frem-

---

[1]) Daae, N. H. p. 152 flg. [2]) Ibid. p. 156. [3]) Ibid. p. 157. Anm. Selia kommer forøvrigt af *sel* = skulde da betegne *sæterøen*, som passer godt, da folket satte kvæg did til græsning.

bringe fromme og tjenlige tanker, og underviser den ulærde i evangeliets historie. Hvis det var tilladt Salomon at sætte op tolv kobberoxer, hvorfor maa ei en maler eller en billedhugger fremstille de tolv apostler?[1]).

Dette standpunkt synes den angelsachsiske kirke at have beholdt ud igjennem tiderne. Vi høre nemlig, at da Karl den store havde sendt en kopi af det andet Nicænske conciliums beslutninger, hvori dyrkelsen af billeder tilstedes og anbefales, til den angelsachsiske kirke, saa skrev Alkuin en gjendrivelse deraf og sendte den til Karl i de engelske biskopers navn[2]).

Det store vesterlandske koncilium i Frankfurt, som holdtes straks efter (794), hvor pavens legater og 300 biskoper var tilstede, hvoraf ogsaa representanter fra den angelsachsiske kirke, fattede derpaa en protest mod Nicænerkonciliet og anbefalede brugen af billeder til erindringens opfriskelse, andagt og belærelse[3]), og dette maa vel antages fremdeles blev den angelsachsiske kirkes anskuelse og brug.

Da vi, som bemærket, ei af norske kilder kjender sagens forhold i Norge, maa vi vel antage, at denne anskuelse af billeder overførtes did af moderkirken ved omvendelsen. Vi hører overhovedet lidet eller intet til brugen af billeder i sagaerne; der berettes intet om, at Olaf Trygvason eller Olaf Haraldssøn eller deres biskoper førte billeder med sig paa sine omvendelsesreiser i landet, saaledes som vi høre, at Angelsachsernes apostel Augustin, gjorde ved sin fremtræden for kong Ethelbert[4]).

Rimeligvis var det vel skik, som i den angelsachsiske kirke, at den helgen, til hvilken en kirke blev indviet, blev tegnet paa væggen[5]).

---

[1]) Liber d. t. Salomo c. 19 tom 8. (Collier 1. 284). [2]) Collier 1, 326. [3]) do. 1. 328. Beda liber 5 c. 21 nota. [4]) Beda l. t. c. 25. [5]) Conciliet i Calcuit can. 1. (Collier 1. 348).

Messeoffer, skjærsild og bøn for de døde.

Holdt hin tids kristne, som vi allerede have hørt, ved siden af Kristus, sig ogsaa til afdøde hellige som mellemmænd mellem Gud og sig selv, saa holdt de sig foruden til Kristi engang fuldbragte offer ogsaa til den ublodige gjentagelse af hans offer, som de mente fandt sted i nadevrden. Og da Kristi forsoningsdøds kraft ikke stod klart for deres sjæl, mente de ogsaa at maatte have et sted, hvor de efter døden kunde renses fra enkelte synder, ligesom de maatte faa trang til at bede for sine døde med en saadan tro.

Vi finde i moderkirken, den angelsachsiske, paa Norges omvendelsestid den fuldt udviklede lære om messeoffer, skjærsild og bøn for de døde og maa saaledes antage disse lærestykker overførte og indførte i Norge efter omvendelsen.

Læren om messeofferet og skjærsilden havde jo allerede den angelsachsiske kirkes stifter, Gregor den 1ste, udviklet[1]), ligesom jo denne for den romerske kirkes historie betydningsfulde personlighed paa mange maader blev de vesterlandske kirkers aandelige fader baade ved den udvikling af kirkeordenen og kirkelæren, som ved ham fandt sted, og ved den missionssands, han vakte tillive i kirken.

Det er derfor paafaldende, naar der af engelske historieskrivere fremholdes, at læren om skjærsilden meget sjelden nævnes i de opbevarede angelsachsiske homilier, ja neppe mere end i en[2]). Dog synes den her at være udtalt i de ord: multa quoque sunt supplicii loca, in quibus animæ humanæ, pro negligentia sua, juxta reatus sui mensuram, ante judicium illud commune cruciantur: ita ut istorum quidam plene purgentur; neque in igne illo prædicto aliquid pati indigeant. Senere udvikles saa, at de, som dø i kapitalsynder, gaa evig

[1]) Schmid: Dogmengeschichld p. 167. [2]) Collier præface p. XV.

fortabte, og enhver opfordres til at afstaa fra saavel store som smaa synder, at han hverken skal komme in acrem istam conflagrationem eller i den evige ild[1]). Paa et andet sted, hvor en udvikling findes af troens artikler, findes skjærsilden ei nævnt[2]). Denne lære synes saaledes ei at have indtaget nogen fremtrædende plads i den angelsachsiske kirke efter dette at dømme.

Læren om messeofferet synes ei at skulle kunne forliges med den spiritualiserende opfatning af nadverden, som efter det tidligere anførte iallefald gjorde sig stærkt gjældende i den angelsachsiske kirke før Norges omvendelse. Hvor nemlig transsubstantiationslæren ei var trængt igjennem, havde ikke heller messeofferet let for at vinde indgang[3]). Da imidlertid bøn for de døde og sjælemesser for de døde var almindeligt i den angelsachsiske kirke, endog paabudt ved biskopers død ved conciliet i Calcuith (canon 10), saa maatte naturlig ogsaa messeofferet være kirkelære og kirkeskik. I nævnte conciliums beslutning om bønner og sjælemesser ved biskopers død heder det, at de skal ske: ut communis intercessionis gratia, commune cum sanctis omnibus regnum percipere mereantur æternum[4]). Nadverdlæren var jo vaklende længe; om der i tiden ved Norges omvendelse gjorde sig en spiritualiserende opfatning gjældende i den angelsachsiske kirke, kunde jo transubstantiationslæren alligevel før have været mere fremherskende, og var vel tillige, som den mest fattelige, allerede tilegnet af folket. Et eiendommeligt træk i middelalderen var jo, at kultus og folketro indvirkede paa læren, saa at den maatte følge efter.

Bønnen for de døde bestod i den angelsachsiske moder-

---

[1]) Beda lib. 5, c. 4 (homilie om kirkeindvielse). [2]) Beda lib. 5, c. 13 (homiliæ a de fide catholica). [3]) Schmid: Dogmengesch. p. 168. [4]) Callier 1. 350. Lingard p. 154.

kirke i hyppige gjentagelse af *pater noster*, afsyngelsen af et vist antal salmer, hvorpaa de forsamlede faldt paa knæ og sang: „O, herre, efter din store barmhjertighed give Du hans sjæl hvile, at han maa glæde sig i det hellige lys med alle dine hellige“.

Sjælemessen blev saa holdt paa den tredie dag efter døden og saa ofte senere, som der var sørget for af den afdøde[1]).

Vi maa da antage, at læren om skjærsild, messeoffer og bøn for de døde kom til Norge efter omvendelsen som kirkelære og kirkeskikke. Vi finde ogsaa antydninger til flere af disse stykker i sagerne ligesom der tales om dem i den gamle norske homiliebog.

Naar Olaf Haraldsson oftere siges at have hørt messen, morgenmesse o. s. v., saa maa dette naturligt have været stille messe uden prædiken og nadverduddeling[2]). Og naar kong Olaf før slaget paa Stiklestad uddeler penge til en bonde forat denne skal give dem til „kirker, præster og almissemænd som gave for deres sjæle, som slaaes mod os og falde“, saa synes disse penge, som skulde gives til præster og kirker vel nærmest at maatte tænkes som gaver for at faa bønner og sjælemesser for de faldne modstanderes sjæle[3]). Om Sigvat Skald mener skjærsilden eller den evige ild med ordene:

Hvide krist mig lade have heden ild til straf,

om fra Olaf jeg mig fjerne vilde, ren jeg er for det[4]),

kan være uvist. Dog maa vel nærmest tænkes paa den sidste. Dog omtales skjærsilden klart i homiliebogen med de ord, at *Mikael*, erkeengelen, har magt over paradiset „over alle retfærdige aander, at lede dem fra *kvalerne* til paradiset[5]).

---

[1]) Lingard p. 154. [2]) Ol. d. h. saga 212. 227. 264. 271 o. fl. steder. [3]) Ibid. p. 342. [4]) Magnus d. g. saga p. 14. [5]) Theol. Tidskr. 4 B. p. 354.

Et andet sted i homilierne formanes der til at bede for de afdødes aander[1]).

Idet vi her har forsøgt i korte træk at skildre hovedpunkterne i den kirkelære, som bragtes til Norge efter omvendelsen, ville vi med det samme tilføie, hvad ogsaa før er udviklet nøiere, at denne lære naturligen lidet og uklart tilegnedes i den første tid.

Sammenblandingen den gamle og nye tro var jo karakteristisk for den første tid.

B.

De religiøse skikke.

Hvad de kirkelige og religiøse skikke angaar, som indførtes i Norge ved omvendelsen, saa har vi allerede omtalt ægteskabets kirkelige indvielse og de kirkelige ceremonier ved de forskjellige ordinationshandlinger, hvilke vi har antaget gik nogenlunde i samme skikkelse over fra den angelsachsiske moderkirke paa datterkirken.

Det samme maa vel vi antage har været tilfældet med ceremonierne ved *kirkevielsen*, som foregik saaledes i den angelsachsiske kirke.

Indvielsen foregik ialmindelighed paa kvatemberfesterne. Natten før indvielsen tilbragtes ofte under bøn og vaagen af biskopen og præsteskabet. Paa indvielsesdagen drog alle i høitidelig procession til kirkens portal; den fungerende biskop slog med sit krucifiks paa kirkedøren tre gange og udraabte:

Oplad Eders døre I fyrster! og aabner Eders evige porte! ærens konge vil gaa ind til Eder . . . ".

Ved det tredie slag blev døren aabnet, den 42de salme blev sunget, og biskopen traadte ind med udraabet: „fred være med dette hus og alle, som deri bor; fred være

---

[1]) Ibid. 343.

med dem, som indgaar her og fred være med dem, som gaar ud“.

Derpaa traadte de frem til alteret og laa der, medens litaniet blev sunget.

Litaniet, som blev brugt for anledningen var meget kort. Efter den sædvanlige indgang nævntes tre apostle, tre martyrer, tre bekjendere og tre jomfruer ved navn og hertil blev følgende bøn tilføiet: Ab inimicis nostris defende nos Christe. Dolorem cordis nostri benignus vide. Afflictionem nostram respice clemens. Peccata populi tui pius indulge. Orationes nostras exaudi Christe. Hic et in perpetuum nos custodire digneris, Christe. Filie dei vivi, miserere nobis. Agnus dei etc.

Efter litaniets ende stod de op, og biskopen tegnede med sit krucifiks to romerske bogstaver i form af et kors paa gulvet[1]).

Herpaa besprengte han alteret, væggene og gulvet med vievand, og staaende midt i kirken sang han en bøn, rettet til treenigheden, som endte saaledes: „O, Gud! den helligste blandt de hellige, vi bede ydmyge om den naade, at Du gjennem vor tjeneste vil rense, velsigne og indvie denne kirke til ære for det hellige og seierrige kors og til erindring om din tjener N (helgenens navn hvortil kirken indviedes). Maatte her dine præster bringe dig takoffer, maatte her dit troende folk bringe dig løfter, maatte her syndens byrde blive lettet! Giv, at alle, som maatte gaa ind i dit tempel for at bede, maatte finde bønhørelse og evig glæde sig over din barmhjertigheds goder“.

Biskoperne delte sig saa ved de forskjellige altere for at indvie disse og andre prydelser i kirken, og messen blev saa udført under udtryk af levende glæde[2]).

---

[1]) Maaske X R, Christus rex. [2]) Pontificale Egberte p. 251 flg. (Ling. 146).

Efter conciliet i Calcuith canon 1 skulde ei reliquier være strengt nødvendige til indvielsen, endskjønt det andet nicenske concilium havde paabudt dette.

Efter denne conciliebeslutning skulde biskopen tegne den helgen (s navn) paa væggen, til hvem kirken blev indviet[1]).

Søndagens helligholdelse

er strengt paabudt i de ældste kristenretter, ligesom helligholdelsen af de andre helligdage[2]). Alle helligdage skulde strengt helligholdes ved afhold fra alt arbeide foruden dyrenes stel og madlavning og rimeligvis ogsaa ved ophør af alle slags retsforhandlinger og domseksekutioner (efter de tilsvarende forhold i moderkirken at dømme).

Søndagen begyndte ved Lørdags eftermiddag Kl. 3, ved „non" og varede til Mandag morgen kl. 3, til „otten". Gnl.-thingsloven kap. 16 siger: hin sjaunda dag hvern er heilagt ok kallom ver than sundag — sva at icke skal vinna hvarke fiskja ne fygla oc hvarke vinna ne acr ne eng. Helligdagene var forøvrigt af forskjellig rang, idet nogle skulde være ligesaa lange som søndagen, være „nonhelger", andre skulde vare blot selve dagen. „Nonhelger" var efter Gul.th.loven: apostlernes festdage, en af Marias festdage (hin fyrri), Laurentius, hovedmartyrens festdag, Olafs festdag, Allehelgensdag, samt de hellige i Selies festdag. Disse skulde altsaa feires med „non" foran og faste i denne[3]). Krænkelse af helligdagsfreden straffedes ogsaa strengere ved disse helligdage end ved de øvrige, som altsaa ei var „nonhelger"[4]).

Den frie mand maatte for krænkelse af helligdagene bøde visse bøder til biskopen og desuden gjøre bod; trællen deri-

---

[1]) Collier 1. 348. [2]) Gul.th.loven i g. n. love p. 9—11. Borgarth.lov p. 348—50 Eids.lov p. 377 og 379. [3]) Gul.th. loven c. 17. [4]) Keyser p. 1. 1?7.

mod, som arbeider om søndagen uden paalæg af sin herre, skal miste sin hud, hvis han ei kan udrede de paalagte bøder til biskopen[1]). I Vikens kristenret findes den bestemmelse, at naar trælle findes arbeidende paa Søndagen, skal husbonden bøde, men trællene være fri[2]). Denne sidste kristenret afviger i flere henseender i bestemmelserne om helligdagene fra Gul.-th. kristenretten og de øvrige. For det første findes der ei saa mange helligdage, og dernæst er der ingen særegen bestemmelse om „nonhelger".

Denne strenge overholdelse af søn- og helligdage, som ikke alene spores i den ældste tid i Norge, men har holdt sig ned igjennem tiderne, maa vistnok ansees som et træk, der er overført fra den angelsachsiske moderkirke. Fra den ældste tid høre vi om strenge bestemmelser her, sigtende til at overholde helligdagsfreden.

Allerede i kong Inas love finde vi bestemmelser om, at hvis en fri mand arbeider paa *die dominica*, skal han miste sin frihed eller betale en stor bod (60 Schillinge); ligeledes, at trællen, hvis han arbeider uden sin herres paalæg, skal miste sin hud, og endelig, at trællen, hvis han arbeider efter sin herres befaling, skal være fri[3]). Disse bestemmelser svarer jo næsten ordlydende til de tilsvarende i Gul·th. og Borgarthingsloven.

Fremdeles høre vi nøiere i Alfreds love, at tyveri paa helligdage skal straffes dobbelt[4]), i kong Ethelreds love, at forsamlinger til kjøb og anden forhandling ei maa finde sted paa Søndag, at Marias og Apostlernes festdage med undtagelse af Philips og Jakobs, skal feires „først med faste og siden med festlighed"[5]) altsaa som de norske nonhelger. Og Apostlernes festdage og Marias er jo ogsaa omtrent de samme,

---

[1]) Æ. Gul.th kr, rel. c. 16. [2]) Borgr.th. kr. rel. c. 14. [3]) Schmid: Die Gesetze d. Angelsachs p. 22—23. [4]) Ibid. p. 75. [5]) Ibid. p. 225.

som i Norge findes som nonhelger. I kong Canutus's love finde vi forbud mod gudsdomme paa søn- eller helligdag[1]) og forbud mod, at nogen skal dræbes paa Søndag og endelig en gjentagelse af de omtalte bestemmelser i kong Inas love[2]) om straffe for fri og træl for helligdagsbrud.

Med hensyn til helligdagene forøvrigt er det antaget, at principet om aposteldage og nationale helgener har været herskende i den angelsachsiske kirke[3]), og dette synes efter Gulathingslovens udførlige fortegnelse ogsaa at være forherskende i Norge.

De saakaldte *ølgerd*, et slags religiøse feste, hvor man et par gange om aaret kom sammen for at spise og drikke og drak Kristi, Marias og helgenernes skaal, var jo en erstatning for de gamle hedenske offermaaltid —, som de angelsachsiske præster indførte i Norge, ligesom de paa Gregor den stores foranstaltning var indført i England efter omvendelsen af Angelsachserne. De var et eiendommelig træk i den første norske kristendom med sin sammenblanding af gammelt og nyt. Før drak de hedenske nordmænd Odins og Tors og Freys skaal til fred og gode aar i sine offergjæstebud; — nu drak man Krists, Marias og helgenernes til fred, og gode aar i sine ølgerd. I dethele maa det siges, at den strenge helligholdelse af søn- og helligdage er et skjønt nedarvet træk fra den angelsachsiske moderkirke til datterkirken i Norge, som har holdt sig ud igjennem tiderne.

Kirkefreden.

Da denne ikke findes videre udførligt behandlet i de ældste kristenretter, ville vi først se lidt nøiere paa, hvorledes den var ordnet i moderkirken, den angelsachsiske, da det jo

---

[1]) Ibid. 265. [2]) Ibid. 297. [3]) Collier 1. 504.

maa antages, at en tilsvarende opfatning i det store og hele gjorde sig gjældende i datterkirken.

Kirkefreden var stærkt fremtrædende i den angelsachsiske kirke. Den blev opfattet som Guds eller Kristi fred og sættes som saadan over al anden fred ogsaa kongefreden [1]), medens den ialmindelighed hos Germanerne først kom efter denne.

Den omfattede efter angelsachsisk ret først kirkerne selv, og de dem tilhørende gjenstande, som ei maatte krænkes paa nogen maade eller skades [2]). Dernæst viste den sig i, at forbrydelser, som blev begaaet i kirke eller paa kirkegaard blev langt høiere straffet, end om de var begaaet andetsteds [3]). Nærmest sigtedes her til drab, men ogsaa til fægten og tyveri eller røveri.

Dernæst viste den sig i kirkernes asylret, idet kirkerne var fristeder for dem, som havde begaaet forbrydelser, iallefald i et vist antal dage [4]). I kong Inas love heder det (c. 5): si quis sit mortis reus et ad ecclesiam confugiat, vitam habeat et emendet sicut rectum consulet; og: si quis corium suum foris faciat et ad ecclesiam incurrat, sit ei verberatio condonata. I Alfreds love sættes asylretten til tre dage [5]), og i Ethelreds love sættes der endelig forskjellig rang i denne henseende mellem kirkerne [6]).

I den tid, forbryderen opholdt sig i kirkerne, kunde han saa, om muligt, forsone sig med dem, han havde skadet eller krænket. Havde han ei gjort dette inden fristens udløb, overgaves han til retten. Angreb paa statens sikkerhed eller paa religionen kunde dog ei finde fristed i kirkerne, heller ikke naar forbrydelsen gjentoges flere gange.

Geistligheden havde en særegen beskyttelse i kirkerne [7]).

---

[1]) Canutus's love 1. 2. § 1 og 2 (Schmid). [2]) Athelb. love 1. (Schmid p. 3). [3]) Ethelreds love 6. 14. Canutus 1. 2 og flere steder. [4]) Inas love c. 5—6. [5]) Alfred 2. 5. [6]) Ethelreds love: Schmid 245. [7]) Schmid: Anhang VI. 19.

Enkelte forbrydelser regnedes som brud paa kirkefreden, om de end ei stod i direkte forbindelse med kirkerne, og endelig var der sat en særegen fred for visse tider, som foraarsfasten, Søndage og store festdage [1]).

Af denne fremtrædende betydning, kirkefreden har i den Angelsachsiske moderkirke, kan vi vente, at den ogsaa fremtraadte i den norske kirke efter omvendelsen. Dog omtales den ikke meget i de ældste kristenretter. I Gul.th. loven c. 32 siges der: en ef menn bergast i kirkju eda i kirkjugarde theim, er vigd er, tha ero their ubotamenn, ac a biscop a thvi III. mercr, oc that er tharf til kirkjugardzens, en konungr that, er umfram er. Altsaa sættes endnu strængere bestemmelser for slagsmaal paa kirkegaarden end i de ældste angelsachsiske love. I Borgarth. loven findes bestemmelse om, hvorledes kirken skal renses efter brud paa kirkefreden [2]). Udførligere bestemmelser findes først i den senere Frostathingslov, hvor ogsaa forskjellig rang for de forskjellige kirker i henseende til kirkefreden sættes [3]).

Men at der ogsaa har været udførligere bestemmelser tidligere, tyder en yttring i denne lov paa, naar det heder: En um emka grid al (skal stande sem i bok skal) eller (fori sva sem bok segir). Man kan vel i det store og hele antage, at bestemmelserne om kirkefreden har været forsøgt ordnet i den norske datterkirke efter den angelsachsiske moderkirkes eksempel.

Karl den store havde søgt at afskaffe kirkernes asylret i det frankiske rige med undtagelse af Sachsernes lande [4]). Hos deres frænder, Angelsachserne bestod den dog ogsaa; og kom herfra til Norge.

---

[1]) Alfreds love 5 c. 5. [2]) Borgth. l. c. 18. [3]) Frost.th. loven c. 10.
[4]) Jørgensen: De n. k. grundl. p. 1.

Fastetiderne

vare ifølge kristenretterne: 1. Langefasten (lànga fasta), syv uger, fra Askeonsdag og indtil paaskedags morgen. 2 Kvatemberfasterne, fire om aaret, hver paa tre dage. De faldt ved de fire aarstiders begyndelse (ymbrudagar). 3. Julefasten (jolafasta) de seks nærmeste dage før jul. 4. Hver Fredag som derfor kaldtes fastedag (føstudagr)[1]). De strenge bestemmelser om overtrædelse af fastetiderne viser, foruden at kirken lagde stor vægt paa dem, ogsaa, hvor vanskelige de var at gjennemføre i Norge med dets folk og klimat.

Gudsdommen.

En anden i det hele folkeliv indgribende skik var Gudsdommen. Denne er i ethvert fald indført i den norske kirke efter angelsachsisk mønster, selv om den antages af eksistere i Norge under hedendommen[2]). Den maa derfor antages at have foregaaet i Norge, som den foregik i den angelsachsiske kirke paa omvendelsestiden. Den forudsættes oftere i de norske kristenretter[3]), men omtales ei nøiere, uden forsaavidt, at kun to af de forskjellige slags gudsdomme, som var i brug, nævnes, nemlig jærnbyrden (jærnburdr) og kjedeltaget (ketilfang). Prøven foregik paa landet i en fylkeskirke og i byerne i en dertil bestemt kirke.

Vi ville da se, hvorledes disse gudsdomme foregik i den angelsachsiske moderkirke, da, som anført, det maa antages, at de ordnedes paa samme maade i den norske.

Enhver, som skulde underkastes gudsdom, maatte tre dage forud berede sig ved faste og bønner; derpaa blev han ført til kirken, og efterat han havde hørt en messe, blev han

---

1) N. g. l. I. 11. 144. 343 og 383. 2) Keyser 1, 201 Maurer II. 424 flg. 3) N. g. love 1. 20. 152. 318. 376 og flere steder.

rakt den hellige nadværd. Før han modtog denne, blev han endnu formanet til at bekjende sandheden i den sag, han var beskyldt for, med saadanne ord: adjuro te N. per patrum, filium et spiritum sanctum, et per tuam christianitatem, quam suscepisti, — — — ut ne præsumas ullo modo communicare, neque ad altare accedere, si hoc fecisti, aut concensisti, aut scis, quis hoc egerit. Hvis vedkommende da tier, skal præsten række ham sacramentet og man gaar derpaa over til gudsdommen[1]).

Jernbyrden og Kjedeltag.

I den kirke, hvori gudsdommen skal foregaa, tager saa præsten jernet, som ligger foran alteret og lægger det i ilden, idet han synger hymnen „om de tre børn". Han foretager en velsignelse af ilden og vandet, saa bestænker han jernet med vievand og gjør korsets tegn paa det i den treenige guds navn, hvorpaa prøven foregaar.

Den anklagede og klageren skal have lige mange vidner med sig, som skal staa paa hver side af det sted, hvor jernet bæres. Der kan være indtil 12 vidner paa hver side. Alle disse skulle have forberedt sig ved bøn og faste og afhold[2]). Jernet bæres ni fod.

Er det kjedeltag, saa ophedes vandet paa samme maade i kirken, og en stor sten skal saa tages op i en ½ alens dybde af det kogende vand.

Som eksempel paa den besværgelse, præsten foretog med vandet eller jernet, som skulde bæres, kan anføres følgende:

Deus, qui per ignem signa magna ostendens Abraham, puerum tuum, de incendio Chaldeorum, quibusdam pereuntibus, eruisti; deus, qui per rubum ardere ante conspectum Moysi

---

[1]) Schmid: Die G. d. Ang. anhang XVII og p. 639. [2]) Schmid ibid. og Collier 1. 544 flg.

et minime comburi permisisti; deus, qui ab incendio fornacis Chaldaeici, plerisque succensis, tres pueros tuos illæsos eduxisti, deus, qui incendio populum Sodomæ et Gomorræ involvens, Loth, famulum tuum cum suis saluti donasti; deus, qui in adventu sancti spiritus tui illustratione ignis fideles tuos ab infidelibus decrevisti, ostende nobis in hoc parvitatis nostræ examine virtutem ejusdem sancti spiritus, et per hujus ignis fervorem discerne fideles et infideles, ut attactum ejus rei, cujus inquisitio agitur, conscii (ius), exhorrescant (— at) et manus eorum (ejus) vel pedes comburuntur (atur) aliquatenus; immunes (is) vero ab ejusmodi crimine liberentur (— etur) penitus et illæsi(— us) permaneant (— eat)[1]).

Gudsdomme brugtes i den angelsachsiske kirke til bekræftelse af en ed, navnlig renselsesed. Den traadte da istedetfor edshjælpere, hvor saadanne paa grund af daarligt rygte eller lignende mangel hos den anklagede var vanskelige at skaffe tilveie. Den anvendtes naturlig kün ved visse større forbrydelser, som mord, hekseri, brandstiftelser o. s. v.[2]).

Den var af en lettere eller vanskeligere beskaffenhed, alt efter forbrydelsens størrelse, som skulde opklares. Paa søn- og festdage var de forbudte.

Vi finde ogsaa antydninger til den samme anvendelse i de ældste kristenretter af gudsdomme. Det er her i tilfælde af anklage for unaturlig vellyst, afgudsvæsen og barnemord, at gudsdomme kræves[3]).

I et af tilfældene, som nævnes, ældre Gul.th. kr. ret. c. 3, synes den netop at kræves, naar den anklagede ei kan skaffe edshjælpere.

Den overordentlige betydning, som jernbyrden fik i den norske historie fra Harald Gilles tid og til borgerkrigens ende,

---

[1]) Schmid D. G. d. Ang. Anhang p! 419. [2]) do. p. 640. [3]) N. g. l. p. 20. 152. 318. 376 og fl.

er noksom bekjendt, idet den under denne tid blev en yderst skjebnesvanger institution for landet.

Begravelsesskikkene

bibeholdtes mest muligt i de gamle hedenske former.

Præsten skal reise liget imøde og holde ligsang over det. Er han ei hjemme ved ligets ankomst til kirken, skal der sættes en stør ned gjennem jorden i graven paa ligkisten, og præsten skal da ved sin hjemkomst gyde vievand i hullet[1]). Forøvrigt søgte man saa længe som muligt at begrave sine døde i houger. Da forbud gjorde dette umuligt, satte man runestene op ude paa marken, medens liget maatte føres til kirkegaarden[2]).

Det gravøl, som holdtes den 7de eller 30de dag efter begravelsen forbandtes med et *sjæleøl*, (sáluøl), hvori præsten skulde være tilstede.

Det bestemmes udtrykkelig i den gamle kristenret, at *præsten og hans kone skulde sidde i høisædet*, en bestemmelse, som noksom viser, at præsternes ægteskab var almindeligt og ansaaes lovligt i Norge efter omvendelsen i lange tider[3]).

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Vi have da i det foregaaende søgt efter antydninger i Norges historie og tilsvarende forhold i moderkirken at give et billede af den antagne praktiske kirkelære og de religiøse skikke i Norge efter omvendelsen.

Hvad nu de kristne Nordmænds opfattelse af treenigheden angaar, saa var den vistnok forskjellig i henseende til kristelig forstaaelse for de forskjellige personer i Guddommen. Det faldt naturligt ei vanskeligt for dem at opfatte Gud fader som alfader, skaber, styrer og opretholder af alt.

---

[1]) Keyser I. 199. [2]) G. n. love I p. 24. Bang 80. [3]) d. N. g. l. I p. 391.

Anm. Se forøvrigt om begravelsesskikke: Keyser (I. 198) som udførligt har behandlet disse.

De havde jo Odin som alfader i hedendommen.

Med hensyn til frelserens person og gjerning turde en rigtig opfatning være meget vanskeligere for dem. De fattedes syndserkjendelse i høi grad selv som hedningefolk, og da jo denne er forudsætningen for forsoningens forstaaelse og tilegnelse, opfattedes maaske frelseren mest som en skytsaand eller anden stor helgen. De drak jo i sine ølgerd hans og Morias skaal, og han brødes med Thor i holmgang, men seirede vistnok. Dette gjælder naturligt kun den første tid.

Opfattelsen af aanden var vistnok end mere uklar, om muligt.

Hvad de mest forstod og mest tilegnede sig — var vistnok, som oven for bemærket, helgendyrkelsen. Heri fortsatte den gamle hedenske religiøsitet sig naturligt. For ethvert naturfolk maatte helgendyrkelse ligge nær ved berøring med kristendommen. Helgenerne fremtraadte i kjød og blod med sine herlige egenskaber. Guds personlighed staar fjernere, mere abstrakt. Men særlig blev dette tilfældet med Nordmændene efter den maade, de blev omvendte paa, og grundet paa deres tidligere religiøse forestillinger.

Piligrimsfærder var de gode gjerninger, de greb med mest begjærlighed. Det var her vikingeaanden, som gik igjen.

Til kirkebod maatte de tvinges i den første tid. Syndefølelsen var ikke stor i dette naturkraftige og ubrudte folk, og det varede en stund, før de kunde ombytte sine gamle hedenske idealer, tapperhed, kraftudfoldelse og dødsforagt med de kristelige, ydmyghed, sagtmodighed, forsagelse og kjærlighed.

Overholdelsen af helligdage og fastetider maatte strengt indskjærpes dem; men engang indprentede synes de strengt at have holdt paa dem.

Sakramenternes høitidelige udførelse ligesom den hele kirketjeneste i sin ophøiede renhed og skjønhed gjorde vistnok

et stærkt indtryk paa deres fantasifulde, poetisk anlagte sind, om end forstaaelsen naturligt i begyndelsen var liden.

Dette gjælder naturligvis mest i den første tid. Efter et halvt aarhundredes forløb havde kristendommen faaet ikke liden forstaaelse og slaaet dybe rødder i den haarde norske jordbund[1]), at dømme efter den skildring den bremenske historieskriver Adam leverer af kirkeforholdene i Norge paa hans tid.

[1]) Se Adam af Bremens skildring l. s. D. c. 243.

Fund af Kildeskrifter til den christelige Oldtids Historie.

Af Dr. G. V. Lechler, Prof. i Theol. i Leipzig.

II.

5. Det sinaitiske Bibelhaandskrift.

De siden 1841 offentliggjorte syriske Kildeskrifter have tilsidst ført os lige ned til Grænsen af den christelige Oldtid, til den byzantinske Tid. Vi gjenoptage den oprindelige Traad og lade, ligesom ved Nr. 1—3, Tiden for Opdagelsen eller Publikationen være normgivende. Saaledes hensættes vi da fra det sjette Aarhundrede tilbage i det andet ved *Tischendorfs* Opdagelse af *Sinai-Bibelen*, der som Anhang til det nye Testament ogsaa indeholder *„Barnabasbrevet“* og *„Hermas's Hyrde“*, idetmindste en betydelig Del af sidstnævnte Skrift.

Det var den 4de Februar 1859, at Tischendorf paa sin sidste store Reise, i Katharinaklosteret ved Foden af Sinai, for første Gang saa det Haandskrift, hvorom han lige siden sin Orientreise i 1844 havde havt en Anelse om, at det maatte findes i Klosteret. Det var nemlig dengang lykkedes ham at finde de Brudstykker af et gammelt græsk Bibelhaandskrift, som han senere efter Friedrich August II, daværende Konge af Sachsen, gav Navnet *„Codex Friderico-Augustanus“*. Hvad der i det første Øieblik mest glædede og fængslede den utrættelige Gransker, var den Kjendsgjerning, at dette Bibelhaandskrift ogsaa indeholdt det saakaldte „Barnabasbrev“, og

det fuldstændigt, fra Begyndelsen til Enden. Den følgende Nat afskrev han deraf hele Barnabasbrevet. Tilladelsen til at tage den kostbare Skat, dette Bibelhaandskrift, som efter hans Dom stammer fra det fjerde Aarhundrede, med til Europa fik han først den 28de September 1859.

Opdagelsen af det sinaitiske Bibelhaandskrift har ikke alene bragt den nytestamentlige Textkritik et betydeligt Skridt fremad, men har ogsaa ved sine patristiske Bidrag fremkaldt et nyt Opsving i Udforskningen af den kirkelige Oldtid.

Hvad nu nærmest *Barnabasbrevet* angaar, saa udkom det paa Grundlag af dette Haandskrift først 1862 i 4de Bind af Pragtudgaven af hele den nuværende petersburgske Kodex, derefter 1863 i „*Novum Testamentum Sinaiticum*“ (Leipzig) og i det nye Oplag af *Dressels* Udgave af „de apostoliske Fædre“. Den Første, der ved Hjælp af Sinai-Haandskriftet kritisk bearbeidede Barnabasbrevet (1866), var *Hilgenfeld*. Derpaa fulgte (1875) den Gebhard-Harnackske Udgave i 1ste Bind af „*Patres apostolici*“.

Erhvervelsen af et nyt Haandskrift af høi Alder for dette Brev var en Begivenhed af stor Betydning. I Occidenten vidste man først fra det 17de Aarhundrede af om dette Brevs Existents; den første trykte Udgave af det, som kom Verden tilgode (den allerførste, af Erkebiskop Usher 1643 i Oxford foranstaltede, var nemlig bleven et Rov for Luerne), udkom 1645 i Paris. Man havde efterhaanden lært at kjende 5 Haandskrifter, som kunde lægges til Grund. Men alle disse have, da de aabenbart ere Afskrifter af en og samme (relative) Original, ikke blot talrige Textfeil tilfælles, men ogsaa den væsentlige Mangel, at der i dem fuldstændig fattes de 4 første Kapitler og henved Halvdelen af det 5te. For disse Kapitlers Vedkommende var man gjennem over 200 Aar henvist til en gammel latinsk Oversættelse, der stammer fra det berømte Kloster Corbie og nu tilhører det keiserlige Bibliothek i Peters-

burg. Denne indeholder ogsaa de første Kapitler til henimod Midten af det 5te; men Oversætteren, som har udført Arbeidet før det 9de Aarhundrede, har aabenbart taget sig Sagen meget let, simpelthen udeladt Meget, som han ikke forstod, og efter eget Forgodtbefindende ændret meget Andet, saa Oversættelsen paa ingen Maade er i Stand til at byde noget tro Billede af den græske Original. Saa meget større var den Vinding, som Tischendorfs lykkelige Fund bragte de patristiske Studier. Det er her ikke Stedet til at gaa ind paa de textkritiske Arbeider, som bleve muliggjorte ved det nyvundne Hjælpemiddel. Det er tilstrækkeligt at bemerke, at vi nu have det saakaldte Barnabasbrev i en langt mere paalidelig og læselig Text, end det tidligere var tænkeligt. Men endnu vigtigere er det, at vi nu besidde ogsaa de 5 første Kapitler i Grundtexten. Allerede det første Ord af det første Kapitel: „*Avete filii et filiæ*" o. s. v. var blevet feilagtig tydet. Det lød jo som en sædvanlig Brevhilsen. Men den græske Original har, som vi nu vide, *χαίρετε*, og dette skal, som den videre Fortsættelse viser, i Virkeligheden betyde: „Glæder eder" (over Guds rigelige Naadesbevisninger, ligesom jeg overmaade glæder mig over de eder forlenede aandelige Gaver). Men paa nogle Steder har Sinai-Haandskriftet ydet den middelalderlige Oversætter en Retfærdiggjørelse. I Slutningen af det 4de Kapitel siger Forfatteren: „Lader os tage os i Agt, at vi ikke blive fundne, som skrevet staar, mange som kaldede, men faa som udvalgte!" Den latinske Oversættelse har ganske rigtig: „sicut scriptum est". Men da det syntes paafaldende, at et Ord som Matth. 20, 16 allerede i et saa tidligt efterapostolisk Skrift skulde blive betegnet som hentet fra den hellige Skrift, formodede *Credner* (Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, 1832, I. 28), at „sicut scriptum est" var en Glosse af Oversætteren. Ved den græske Text er nu denne Mistanke fuldstændig hævet og Be-

viset tilveiebragt for, at den ubekjendte Latiner med Troskab har gjengivet det forefundne ὡς γέγραπται". *Weizsäcker* (Zur Kritik des Barnabasbriefs, 1863, S. 34) indrømmer, at Ordene „iethvertfald ere et Citat af en γραφή". Desuagtet betvivler han, at dette refererer sig til et Evangelieskrift; dette vilde modsige Brevets hele Forhold forøvrigt, da det intetsteds formelig beraaber sig paa et Udsagn af Jesus. Han tror derfor, at Kilden maa være en anden, ikkekanonisk, maaske IV Esra VIII. 3, hvor „*multi creati*" ere stillede i Modsætning til de „*pauci*", som „*salvabuntur*". Lignende Gisninger have Andre opstillet, f. Ex. den anonyme Forfatter af „*Supernatural Religion*", 1874, I. 241 flg. Men med fuld Ret erklærer *Harnack* (Anm. 14 til Barn. c. 4. Patr. apost. opp. 1875, I. 17), at det er det allersandsynligste, at Forf. har Matth. 20, 16; 22, 14 for Øie. Hvad kan vel en Forfatters Forhold forøvrigt bevise, naar endog kun et eneste Sted af en anden Art er ganske klart? Dette ene Exempel er tilstrækkeligt til at vise os, hvilket Værd Besiddelsen af de første Kapitler af Barnabasbrevet i den græske Original har for os.

Endnu blot et Ord om et andet hermed sammenhængende Punkt. Den Kjendsgjerning, at Sinai-Haandskriftet i Slutningen af det nye Testament har „Barnabasbrevet" og „Hermas's Hyrde", er allerede i og for sig af stor Betydning. Man vidste jo af flere Vidnesbyrd fra den christelige Oldtid, f. Ex. af Eusebius's Kirkehistorie III. 25, at foruden de i vor Kanon optagne nytestamentlige Skrifter ogsaa andre Bøger, t. Ex. Barnabasbrevet, Hermas's Hyrde, διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων, Clemensbrevene, i adskillige Menigheder bleve brugte til offentlig Oplæsning. Til Bekræftelse af disse Vidnesbyrd tjente lige til 1859 udelukkende den Kjendsgjerning, at „Codex Alexandrinus" efter det nye Testaments Bøger indeholder Clemens Romanus's Brev til Korinthierne og et Brudstykke af

et „andet Clemensbrev". Sinai-Haandskriftet giver nu det andet Bevis for, at enkelte efterapostoliske Skrifter (her Barnabas og Hermas) blev satte i en vis Forbindelse med de nytestamentlige Skrifter og afskrevne sammen med dem, med andre Ord, at Begrebet „Kanonisk" en lang Tid var flydende.

Dette gjælder, som sagt, ligesaa vel *Herma's* „Hyrde" som det saakaldte Barnabasbrev. Forøvrigt har det epokegjørende Fund af Sinai-Bielen med Hensyn til „Hyrden" blot havt Betydning for Tilveiebringelsen af en relativt paalidelig og læselig Text. I denne Henseende har *Hilgenfeld* været banebrydende med sin Udgave af Grundtexten (1866), ligesom han da ogsaa var den Første, som lod den gamle latinske Oversættelse af Bogen udkomme i en paa Grundlag af Haandskrifter kritisk bearbeidet Udgave (1873). Med den græske Text har efter Hilgenfeld *Oscar von Gebhardt* arbeidet med Held i den med *Harnack* og *Zahn* bearbeidede Udgave af de apostoliske Fædre (III, 1877), hvorhos *Funk* endnu har forbedret Mangt og Meget i det nye Oplag af Hefele's „Patres app." (Tüb. 1878). *Gebhardt* lagde, saalangt „Sinaiticus" række (indtil Mandata IV, c. 3 § 6), dette Haandskrift saaledes til Grund, at Afvigelser fra det kun af og til danne velmotiverede Undtagelser.

6. Fuldstændigt Haandskrift af begge „Clemensbreve".

I den efterapostoliske Tid griber ogsaa et andet Fund ind, som i 1875 overraskede den theologiske Verden, en hidtil ubekjendt *fuldstændig* Afskrift af begge *„Clemens Romanus's Breve"*. Dennegang var den lykkelige Finder og lærde Udgiver en Dignitær i den græsk-orthodoxe Kirke, den davæ-

rende Metropolit af Serræ (Seres) i Makedonien, *Philotheos Bryennios.*

Det er merkværdigt, at Clemens Romanus's Brev til Korinthierne, om hvilket man vidste, at det i de første Aarhundreder stod i stor Anseelse og endog ofte blev benyttet til offentlig Forelæsning ved Gudstjenesten, fra det 5te Aarhundrede af var kommet fuldstændig bort for den vesterlandske Kirke. Først i det 17de Aarhundrede opdagede Karl I's Bibliothekar *Patric Joung* (Junius) det i Anhanget til 4de Bind af det Bibelhaandskrift, som 1628 blev skjenket Kong Karl I af England af den mod Reformationen venligsindede Patriark af Alexandria, senere af Konstantinopel, *Cyrillus Lukaris.* Det var ogsaa Joung, som 1633 i Oxford udgav første Clemensbrev tilligemed det Brudstykke af det andet, som fandtes i samme Kodex, paa Grundlag af den eneste Kilde. Man vidste, at Brevene ikke vare fuldstændig indeholdte i det alexandrinske Haandskrift. Paa Bestræbelser for at finde andre og righoldigere Hjælpemidler for deres Text har det siden ikke skortet. Hist og her dukkede der et Haab op, men altid paany fandt man sig skuffet. I Aaret 1752 udgav den berømte Kritiker *Wettstein* (ikke Wetstein) to Clemensbreve i det syriske Sprog; men dette var kun et apokryft Makverk. Og endnu i Sekstiaarene i vort Aarhundrede haabede man at finde det længe Ønskede i en Palimpsest i Ferrara. Men i Aaret 1866 erkjendte Tischendorf paa selve Stedet, at den nævnte Palimpsest kun indeholdt en værdiløs Martyrlegende, der handlede om den romerske Clemens (*Tischendorf,* Clementis Rom. epistulæ, Lips. 1873, 4°. Praef. p. X. sq). Da tilsidst alle Forhaabninger i denne Retning vare opgivne, kom uformodet den efterlængtede Opdagelse i den østerlandske Kirke. I den hellige Gravs Bibliothek, som findes i Kvartalet Fanar i Konstantinopel, et Bibliothek, der tilhører Patriarken af Jerusalem, fandt

Bryennios et omfangsrigt Bind, skrevet paa Pergament og fuldendt i Aaret 1056. I dette Bind findes bl. A. ogsaa „de tó Clemensbreve“ fuldstændig indeholdte. Kataloger over dette Bibliothek vare i Løbet af Aarene 1845—58 blevne offentliggjorte af tyske, franske og engelske Granskere (*Bethmann, Guigniant, Coxe*); men netop om det nævnte Bind havde man indtil den Stund ikke hørt et Ord.

Nogle Maaneder efterat den i Konstantinopel gjorte Opdagelse var bleven Videnskabens Mænd bekjendt, kom der høist uventet for Lyset en indtil da ubekjendt *syrisk Oversættelse* af de to Clemensbreve, ligeledes med den fuldstændige Text. I den berømte Orientalist *Julius Mohl's* efterladte Bibliothek (han døde i Januar 1876 i Paris) fandtes et eneste syrisk Haandskrift paa Pergament, som indeholdt det nye Testament uden Apokalypsen i den Philoxenianske Oversættelse, men ogsaa en syrisk Oversættelse af de to Clemensbreve. En særegen Merkværdighed er det her, at disse Breve ikke, ligesom i det Alexandrinske Haandskrift og som Barnabasbrevet og Hermas's Hyrde i Sinaibibelen, staa i Slutningen, men — hvad der er enestaaende i sit Slags — i Midten, nemlig efter Slutningen af de katholske Breve (efter Judasbrevet) og foran de paulinske Breve. Dette tyder paa en fuldstændig Ligestillen af disse efterapostoliske Breve med det nye Testaments Breve, altsaa begge Clemensbreves fuldstændige Kanonicitet, idetmindste efter Afskriverens Mening. Ja, denne gaar saa vidt, at han inddeler Clemens's Brere i kirkelige Læsestykker, som, begyndende med Apostlernes Gjerninger og de katholske Breve, fortsatte sig gjennem begge Clemens's Breve, saaledes at det første Brev falder i 14, det andet i 3 Perikoper. Den græske Original er her idethele-taget med samvittighedsfuld Troskab gjengiven paa Syrisk; kun har Oversætteren ikke kunnet modstaa en vis Tilbøielighed til Omskrivninger og Tautologier, ligesom ogsaa ellers

visse Eiendommeligheder i det syriske Sprog afspeile sig i denne Oversættelse, saaledes at den fuldstændige Kongruents med den græske Text lider derved. Disse Meddelelser skylde vi et *Appendix* (1877, S. 232 flg.) til den Udgave af Clemens Romanus's Breve, som (1869) er besørget af *I. B. Lightfoot*, daværende Professor i Cambrigde, senere Biskop i Durham. Det syriske Manuskript fra Mohls Bibliothek blev erhvervet af Universitetsbibliotheket i Cambrigde og er nu indforlivet i dette.

Saaledes har der da, efterat Afskriften af Clemensbrevene i Alexandrinus i over 240 Aar havde været den eneste existerende, inden Aar og Dag aabnet sig to af hin uafhængige Kilder for Clemens Romanus, den ene en Original, den anden i syrisk Oversættelse. Nu har man saaledes rigere Hjælpemidler til sin Raadighed, forsaavidt det gjælder at fremstille den oprindelige Text. Og dog er dette ikke Hovedgrunden for os til at hilse Opdagelsen med Glæde. Endnu mere betydningsfuld er den Vinding, *Fuldstændigheden* af de nu tilgjængelige Kilder yder os.

Hvad *Clemens's første Brev til Korinthierne* angaar, saa fandtes der i det alexandrinske Haandskrift talrige smaa Huller, som nu ere authentisk udfyldte ved Haandskriftet fra Stambul, dels til Overraskelse for de tidligere Udgivere, dels til en glædelig Bekræftelse af deres Konjekturer. Men et større *nyt* Afsnit bringer det af *Bryennios* opdagede græske Haandskrift. At der i Slutningen af Skrivelsen (c. 57 § 6) fandtes en større Lakune, vidste man siden 1633; men først Tischendorf var det forbeholdt at maale Omfanget af denne Lakune, idet han ved Hjælp af arabiske Tal paa Randen af Bladenes Bagside beviste, at der ikke manglede mer end eet Blad i Slutningen af første Brev. Nu vide vi ikke alene, hvor stor Lakunen var, men have nu ogsaa Texten lige til Enden saagodtsom fuldstændig. Det tilkomne Nye beløber sig

til 3—4 Oktavsider Tryk, altsaa omtrent Tiendedelen af det Hele. Hvad der tidligere regnedes som Kap. 58 og 59, udgjør nu, efterat c. 58—63 ere komne til, Slutningskapitlerne 64 og 65. Dog, Omfanget er en Bisag. Men af største Værd er Indholdet. Efter en Samvittigheden gribende Opfordring til dog at følge de til Korinthierne rettede Formaninger og Raad (c. 59, 1 flg.) gaar Skrivelsen over i en herlig Bøn, der fylder tre lange Kapitler (59,2—61 Slutning). Dertil slutter sig (c. 62 f.) en gjentagen kort Tiltale til Brødrene i Korinth. Endelig følger i de allerede for længst kjendte Slutningskapitler et passende Velsignelsesønske tilligemed Doxologi, tilsidst Anmodningen om snart at sende Udsendingerne tilbage igjen med Efterretning om Gjenoprettelsen af Freden i Korinth, hvorpaa Skrivelsen ender med gjentaget Velsignelsesønske og Doxologi. Nævnte Bøn fortjener omhyggelig Opmerksomhed. Den bliver saa kunstløst indledet, Overgangen til den (c. 59 § 2) er saa flydende og umerkelig, at man faar Indtrykket af, at Bønnen ikke er en fra det daglige Liv udsondret Handling, men at al Gjøren og Laden bæres af en stadig Bønnestemning. Men *denne* Bøn tager helt igjennem mer eller mindre direkte Sigte paa de daværende Tilstande i den korinthiske Menighed, hvorvel Blikket, ligesom fra en dominerende Høide, er et videre, alle Udvalgte paa Jorden, ja den hele vide Verden omspændende. Andagtens Magt i denne Bøn er stor og opløftende, enten det nu er Sjælen, der tilbeder Skaberens evige Herlighed, priser Guds Almagt, som kan styrte og ophøie, ja kan frelse selv de Haabløse, eller det er Samvittigheden, der ydmyger sig for Guds altskuende Alvidenhed. Hvor gribende er ikke Inderligheden i de Forbønner (59,4), i hvilke den medlidende Kjærlighed synes ikke at kunne gjøre sig selv Fyldest! Med umiskjendelig Samvittighedsfuldhed og Troskab fremtræde Forbønnerne for Keiserne og alle Øvrigheder (c. 61), at Gud maa forlene dem Sundhed,

Fred, Enighed og Udholdenhed, saa de kunne gjøre sin Gjerning uden Anstød. Atter og atter klinger det gamle og det nye Testament igjen i denne Bøn. Ja, mange Vendinger og Udtryk ere af den Art, at de minde om liturgiske Formler, Litanier o. l. Navnlig har man, straks de nye Stykker bleve bekjendte, lagt Merke til den Omstændighed, at Frelseren kaldes *ὁ παῖς θεοῦ, ὁ ἠγαπημένος παῖς θεοῦ*, hvad der kun forekommer i denne Bøn, men ellers ikke i hele Brevet. Men at man her virkelig skulde have den faste romerske Kirkebøn i hin Tid, kunne vi dog paa Grund af Bønnens aabenbart kasuelle Charakter ikke indse. Meget mer synes os *Lightfoot's* Bemerkning (a. St. S. 270 f.) træffende, at denne Bøn snarere er en umiddelbar Hjerteudgydelse, som dog paa Grund af Øvelse og Erfaring har antaget en bestemt Form og Udtryksmaade. Herhen hører f. Ex. det fra den apostoliske Bøn i Ap. G. 4, 24 ff. saa gjængse *παῖς θεοῦ.* Hvad vi her have for os, er ikke en allerede fixeret liturgisk Bønneformular, men Overgangen fra fuldkommen frie Bønner til en Bønnetypus, der efterhaanden fixerer sig, I ethvert Fald skylde vi den lærde *Bryennios's* Fund vort Kjendskab til en romersk Menighedsbøn fra de sidste Aar af det første Aarh.

For det saakaldte *„andet Brev“* af Clemens har Opdagelsen af Kildeskriftet i hint Klosterbibliothek i Konstantinopel endnu større Betydning end for det første.

Det nye Haandskrift bringer, idet det indeholder „andet Brev“ fuldstændigt, forholdsvis *mere* ny Text for dette end for det første. Brudstykket i Anhanget til Alexandrinus omfattede efter den vedtagne Indledning 12 Kapitler; i sin Fuldstændighed derimod tæller Skriftet 20 Kapitler, har altsaa næsten det dobbelte Omfang af det tidligere kjendte. For de 12 første Kapitler byder det nye græske Hjælpemiddel paa mange Steder den auktoritative Bekræftelse af flere Konjekturer, som før vare gjorte i Afvigelse fra Alexandrinus. Paa

mange Steder fortjener vistnok sidstnævnte Kildeskrift Fortrinet for Texten i det nyopdagede. En fortløbende Sammenligning af Alexandrinus med Vidnet fra Konstantinopel og den syriske Oversættelse falder i den for alle tre fælles Del af vort Skrift, i det Store taget, ud til Ære for den første; det har *Lightfoot* (St. Clement of Rome. An Appendix. P. 240—246) fyldestgjørende paavist. For den Del af vort Skrift, som hidtil savnedes, staar der nu to Kildeskrifter til vor Raadighed, den græske Afskrift og den syriske Oversættelse, Kildeskrifter, som dels lade sig kombinere, dels tjene til gjensidig Kontrol.

Men meget vigtigere end Hensynet til Textkritiken er, hvad det nye Fund bidrager til rigtig Forstaaelse af det omhandlede Skrifts *Charakter.* I Henhold til den Kjendsgjerning, at i det alexandrinske Bibelhaandskrift Brudstykket slutter sig umiddelbart til Clemens Romanus's „første“ Brev, blev det af alle Udgivere af de apostoliske Fædre og af de fleste Lærde anerkjendt som „Clemens Romanus's andet Brev“. En Undtagelse dannede den til den anglikanske Kirke overgaaede og i England levende Lærde *Joh. Ernst Grabe* fra Königsberg († 1711), som allerede 1698 (Spicilegium s. s. patrum I. 268) udtalte den Formodning, at dette Skrift maaske var en *Homilie.* Denne Anskuelse tiltraadte, under forskjellige Antagelser om Forfatter og Affattelsestid, ikke faa Forskere, deriblandt ogsaa *Hilgenfeld* (Die app. Väter, 1853, S. 111). Han lod imidlertid senere denne Anskuelse falde (Nov. Test., Fasc. I. 1866, p. XXXIX) og tiltraadte den sædvanlige Antagelse, at Skriftet var et Brev, dog med den dristige Formodning, at Biskop Soter af Rom (167—175) var Forfatteren, og at Skriftet var identisk med den af Biskop Dionysius af Korinth hos Eusebius (H. E. IV, 23. § 10 f.) omtalte Skrivelse til Korinthierne. Denne sindrige Formodning er, som *Lightfoot* allerede 1869 mindede om, uantagelig allerede af

den Grund, at den af Dionysius omtalte Skrivelse efter Eus. (IV. 23, § 11) aabenbart var udgaaet fra den romerske *Menighed*, medens Forfatteren af vort Skrift taler i Sigularis og ikke kommunikativt. Men ved Opdagelsen af den fuldstændige Text er der nu een Gang for alle gjort en Ende paa al Meningsforskjel med Hensyn til den Skriftkategori, hvortil vort Skrift hører, og utvivlsomt fastslaaet, at det ikke er et Brev, vi her have for os, men en *Homili*.

Allerede den mer end een Gang forekommende Tiltale: *ἀδελφοὶ καί ἀδελφαὶ* (c. 19, 1; 20, 2), giver tilkjende, at Forfatteren ikke har Læsere, men Tilhørere for Øie. Endnu klarerere bliver den Kjendsgjerning, at vi her have en antik Homili, en Prædiken over en Skrifttext, for os, naar det 19, 1 heder: „Derfor, mine Brødre og Søstre, efterat Sandhedens Gud har talt (*μετὰ τὸν Θεὸν τῆς ἀληθείας*), forelæser jeg eder en Formaning (*ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν*, *homiliam*, Harnack, *an exhortation*, Lightfoot), forat I maa give Agt paa, hvad skrevet staar, forat I maa gjøre baade eder selv og den, der læser i eders Midte, salige. Thi det er den Løn, jeg udbeder mig af eder, at I omvende eder af ganske Hjerte og give eder selv Frelse og Liv". Denne Ytring gjør Situationen i høieste Grad levende og anskuelig for os. Menigheden, Mænd og Kvinder ere forsamlede til Gudstjeneste. Oplæsningen af et Stykke af Guds Ord har netop fundet Sted (*μετὰ τὸν Θεὸν τῆς ἀληθείας* eller, som *Bryennios* udlægger det i sin Udgave: *μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν γραφῶν, ἐν αἷς Θεός ἐστιν ὁ λαλῶν*). Nu lytter Menigheden til den Mand, som paa Grundlag af det forelæste Bibelafsnit retter en Formaning til dem, efterat han er traadt frem i deres Midte. Han taler ikke fuldkommen frit, men har studeret og nedskrevet sin Formaningstale; nu forelæser han den for de Andægtige (*ὁ ἀναγινώσκων ἐν ὑμῖν*). Den gaar i Hovedsagen ud paa, at Tilhørerne ret maa lægge sig paa

Hjerte, hvad der fra Guds Ord er udgaaet til dem, forat de maa faa Del i Saligheden. Særdeles vakker og brugbar ogsaa for en Ordets Tjener i vor Tid er den Tanke, at Taleren vilde agte det for den bedste Løn for sit Arbeide, om Menighedslemmerne vilde omvende sig af ganske Hjerte og stelle sig saa, at de bleve salige. Endelig er et Ord afgjørende, som vi finde c. 17, § 3: „Lader os ikke mene, at vi bare skulle være troende og andægtige i dette Øieblik, saalænge vi blive formanede af de Ældste! Lader os ogsaa, naar vi ere komne hjem, komme Herrens Bud i Hu! Lader os da ikke drage bort igjen af verdslige Lyster, men kun endnu hyppigere træde til og forsøge at naa videre frem i Herrens Bud, forat vi alle med andægtigt Sind maa være forsamlede til Livet!“ Denne Paamindelse beviser fuldt ud og paa det mest Slaaende, at det her er en Prædikant, som i Guds Hus taler til Menigheden, ikke en Brevskriver, som fører Pennen. Formaningen: ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγῶμεν, μνημονεύωμεν o. s. v. har tydelig Hjemveien fra Menighedsgudstjenesten for Øie. Men dertil knyttes straks Opfordringen til at tage flittig Del i den fælles Andagt for at gjøre Fremskridt i en gudelig Vandel (πυκνότερον προςέρχεσθαι, hvor den syriske Oversætter, som *Lightfoot* konstaterer, har læst προςευχόμενοι). Vendingen: ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων tyder Harnack saaledes, at Taleren derved udelukker sig selv fra de Ældstes Kollegium, at han ikke vil kalde sig en πρεσβύτερος (Clem. Rom. epistolae 1876, Prolegg. LXXII. not. 11, p. 136 not. 3, 138 not. 2 til c. 18. Der Ursprung des Lectorats, 1886, S. 27 flg.). Men denne Slutning er dog for rask. Os forekommer *Lightfoot* at træffe det Rette, naar han (p. 304 cfr. 334 not.) bemerker, at nævnte Vending er en ikke ganske usædvanlig rhetorisk Figur, gjennem hvilken den Talende stiller sig paa en og samme Linie med sine Tilhørere, ganske ligesom Clemens i det ægte Korinthierbrev c. 63, 1

fører et kommunikativt Sprog og sammenstiller sig selv med de agitatoriske Partimænd i Korinth, som han vil formane til Omvendelse.

Det være forøvrigt hermed, som det vil; i ethvert Fald er det nu hævet over al Tvivl, at det saakaldte „andet Clemens-Brev“ ikke er noget Brev, men en Homili. Hvem det er, som har holdt den, og for hvilken Menighed den er bleven holdt, derom hersker der endnu afvigende Meninger. *Bryennios* selv holder fast ved, at Clemens Romanus har skrevet denne Homili ligesaavel som hint Brev; men han staar ganske alene med denne Mening, navnlig fordi han ingen positive Grunde har tilveiebragt for sin Dom, medens der allerede før Opdagelsen af den fuldstændige Text ikke manglede vegtige Grunde *mod* Identiteten af begge Stykkers Forfatter; og disse Argumenter ere endyderligere forflerede og forstærkede gjennem hin. Som den Menighed, for hvilken denne Prædiken skal være holdt, har *Lightfoot* (p. a. St. 305 f.), til hvem *Funk* (Opp. Patrum app. Prolegg. XXXIX) har sluttet sig, tænkt sig den korinthiske, fordi Forfatteren (7, § 1) siger om Væddekampene, hvormed han sammenligner den Christnes Kamp, at Mange begive sig til dem tilsøs (*καταπλέουσιν*), uden at tilføie *εἰς τὸν ἰσθμὸν* eller *εἰς Κόρινθον*; heri skulde den Forudsætning ligge, at den Talende selv befandt sig i Korinth. Imidlertid turde denne Følgeslutning være udelukket ved § 3 i samme Kapitel; thi der er det aldeles utvivlsomt, at alle analoge Udtryk ere mente billedlig; Taleren opfordrer nemlig til at seile til Væddekampen (*καταπλεύσωμεν καὶ ἀγωνισώμεθα*). Dette viser umiskjendelig, at vi ikke ere berettigede til at presse hint Udtryk. Derimod har *Harnack* (Briegers Zeitschrift f. K.-Gesch. I., 1877, S. 264 flg., navnlig S. 303) søgt at gjøre det sandsynligt, at denne Prædiken stammer fra den *romerske* Menighed.

Til at gaa ind paa alle de Spørgsmaal, der paatrænge

sig med Hensyn til dette lille Skrift, er her ikke Stedet. Vi indskrænke os til at konstatere, at Opdagelsen af den fuldstændige Text for begge Skrifter har sat os i Besiddelse af den ældste christelige *Menighedsbøn* (svarende til vor almindelige Kirkebøn) og den ældste christelige *Menighedsprædiken* (Homili).

7. Tatians Diatessaron i Ephræms Kommentar.

Det var i Aaret 1875, Metropoliten *Bryennios* havde udgivet den fuldstændige Afskrift af de saakaldte „Clemens-Breve", som han havde opdaget i den hellige Gravs Bibliothek i Konstantinopel. Straks i det følgende Aar udkom i Venedig en Bog, der var egnet til at gjøre en ikke synderlig mindre Opsigt. Der aabnedes derved Udsigt til en Gjenfremstilling af *Tatians „Diatessaron"*.

Man vidste allerede forlængst af Eusebius, at *Tatian*, en Discipel af Justinus Martyr, havde af de fire Evangelier sammenstillet en Evangelieharmoni og givet denne sin sammenarbeidede Evangeliebog Navnet: *τὸ διὰ τεσσάρων*, en Bog, som paa Eusebius's Tid endnu var i Omløb hist og her. Historieskriveren taler rent kategorisk herom, medens han umiddelbart efterpaa, hvor han omtaler den Omtydning og dristige Berigtigelse af apostoliske Udsagn, Tatian skal have tilladt sig, umiskjendelig støtter sig til „Hörensagen". Udtrykkene angaaende Evangeliebogen lyde (H. E. IV, c. 29 § 6) saaledes: *ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται*[1]). Ikke den objektive Kjendsgjerning, men den subjektive

[1]) I den gamle syriske Oversættelse af Eusebius lyder dette Sted, ifølge velvillig Meddelelse fra Prof. *Ryssel*, efter Haandskriftet i det britiske Museum ordret saaledes: „Denne Tatianos sammenbragte og sammen-

Dom over Bogens Værd synes at være udtrykt i Ordene: *οὐκ οἶδ' ὅπως*; det er om Arbeidets Aand og Methode, Eusebius her udtaler sig med en umiskjendelig Tilbageholdenhed, der formodentlig hænger sammen med, at Tatian paa Grund af sine Særmeninger blev betragtet som Vranglærer. Mindre bestemt lyder Efterretningen om dette Diatessaron hos *Epiphanius* (Heres. 46, 1). At Bogens Forfatter er Tatian, ved han kun af „Hørensagen“ (*λέγεται*), og at Nogle kalde denne Bog „Hebræerevangeliet“, omtaler han blot refererende, uden selv at udtale sig for eller imod denne Anskuelse. Det nøiagtigste personlige Kjendskab til Bogen har uden Tvivl *Theodoret*, Biskop af Cyrrhus († 457) havt. Han omtaler i sin Kjætterhistorie (*αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* I, 20), at Tatian har sammenstillet *τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον εὐαγγέλιον*, idet han har fjernet Slægtregistrene og Alt, hvad der beviser Jesu Nedstamning fra David. Iøvrigt konstaterer han den Kjendsgjerning, at ikke blot Tilhængere af Tatians særegne Samfund, men ogsaa Bekjendere af den apostoliske Lære i al Troskyldighed have brugt Bogen paa Grund af dens Korthed. Ja, i sit eget (østsyriske) Bispedømme havde han truffet paa over 200 af disse Bøger, som bleve „holdte i Ære“, d. v. s. bleve benyttede ved Gudsstjenesten; samtlige saadanne havde han fjernet og istedetfor dem indført de fire Evangelier.

Fra Midten af det femte Aarhundrede af bevarede man i den græske Kirke endnu stedse en svag Erindring om Tatians „Diatessaron“. I Vesterlandets latinske Kirke derimod finder man, bortseet fra en noget forvirret Notits hos Biskop Victor af Capua (541—554), intet Spor deraf, ikke engang hos Mænd, der havde beskjæftiget sig meget med Eusebius.

---

smeltede og forfattede et (ikke „*eet*“) Evangelium og kaldte det Diatessaron, d. e. (Evangeliet) af de blandede (sc. Evangelier), hvilket efter Mange existerer endnu den Dag idag.

Først fra det 16de Aarhundrede af, da man gik direkte tilbage til de oprindelige Kilder, blev man igjen opmerksom paa Tatians Bog. Men det var, som om Eusebius's *οὐκ οἶδ' ὅπως* nu gjentog sig paa en anden Maade, end *han* havde ment det. Der fremtraadte med Tiden de mangfoldigste Anskuelser om Spørgsmaal som disse: om, hvad der havde været Tatians Grundlag, om det havde været vore kanoniske Evangelier alene eller ved Siden af andre Evangelieskrifter; fremdeles om, hvad der udgjorde det chronologiske Skelet i Tatians Evangelieharmoni, om denne støttede sig til Synoptikerne eller til Johannesevangeliet; om Tatian har affattet sin Evangelieharmoni paa Græsk eller paa Syrisk; om Bogens Aand var hæretisk; om, hvorledes Texten i „Diatessaron" havde seet ud i Enkelthederne o. s. v.

Det nye Fund er egnet til at bringe, om ikke alle saadanne Spørgsmaal, saa dog flere af dem Afgjørelsen nærmere. En Notits i Assemani's *Bibliotheca orientalis* (1719. 1, 57) gav Oplysning om, at ifølge den syriske Bibeludlægger Dionysius Bar-Salibi († 1171) den berømte syriske Kirkelærer i anden Halvdel af det 4de Aarhundrede, *Ephræm*, skulde have udlagt Tatian's Diatessaron. Men hermed var Intet opnaaet; thi blandt de talrige paa Tryk eller i Haandskrift foreliggende Verker af hin Mand fandtes ikke den nævnte Kommentar over Diatessaron. Ikkedestomindre har en armenisk Oversættelse af denne Kommentar saavelsom af andre Verker af Ephræm naaet ned til os. Og af disse øse vi, atter gjennem en latisk Oversættelse, vort Kjendskab til Tatians Verk. Dette sidste er altsaa gaaet mindst gjennem fire, om ikke gjennem fem Hænder, før det naaede til vor Kundskab.

Gaa vi ud fra Originalen, saa spørges der: Er denne af Tatian skreven paa Græsk eller Syrisk? Medens *A. Harnack* (Tatians Diatessaron, i Brieger's Zeitschrift f. Kirchengesch. IV. 1881. S. 494) forfegter Sandsynligheden af, at den

er forfattet paa Græsk, har derimod *Theod. Zahn.* (Forschungen zur Gesch. des N. T. Kanons, I. 1881, S. 236 flg.) søgt at paavise, at Bogen oprindelig har været syrisk. Men Zahns Bevisførelse har ikke formaaet at overtyde os. Allerede det græske Navn τὸ διὰ τεσσάρων [εὐαγγέλιον], som ogsaa *Syrerne* regelmæssig bruge (se ovenf. S. 503 Anm.), og som efter Eusebius Tatian selv har givet sin Bog, en Kjendsgjerning, som ogsaa Zahn (S. 238) anerkjender som uangribelig, taler, som *Møller* (Realencykl., 2 Aufl., XV, 213) med Rette minder om, for græsk Sprog i Originalen. Men hertil kommer en hidtil neppe paaagtet Omstændighed. Umiddelbart efter Tatian (IV, 29) taler Eusebius (IV, 30) om Bardesanes, idet han ikke blot betegner denne som den aandfuldeste og dygtigste Dialektiker i det syriske Sprog, men ogsaa udtrykkelig konstaterer, at han har forfattet belærende Dialoger i sit eget Sprog og Skrift (τῇ οἰκείᾳ γλώττῃ καὶ γραφῇ), og at kyndige Folk have oversat disse fra Syrernes Sprog til Hellenernes. Sammenholdt med dette Udsagn, gjør det, Historieskriveren meddeler om Tatian og dennes Skrifter, navnlig om hans Evangelieharmoni (IV, 29 cfr. c. 16 § 7 flg.), afgjort Indtrykket af, at denne blot har kunnet skrive Græsk.

Forholder dette sig saaledes, da var det *syriske Diatessaron* en Oversættelse af Originalen. Men paa hvilken Tid er saa denne Oversættelse opstaaet? Senest før Midten af det 4de Aarhundrede; thi at Ephræm, som har udlagt Diatessaron, ikke har havt dette for sig paa Græsk, men paa Syrisk, derom er det neppe muligt at tvivle; Udlæggeren selv, der var mindre kyndig i Græsk, betegner jo mer end een Gang det, han behandler, som „scriptura", d. e. som den forelæste Skrifttext. Endnu længer frem fører den Omstændighed os, at Diatessaron allerede i „Apostelen Addai's Lære", en allerede af Eusebius (h. e. I, 13) benyttet Beretning om Edessa's Omvendelse, bliver nævnt som et ved Gudstjenesten

regelmæssig brugt helligt Skrift. Denne Beretning er nu vistnok legendarisk og uhistorisk, og det baade i de Uddrag, Eusebius giver deraf i græsk Oversættelse, og i den syriske Original, som af *Cureton* er bleven offentliggjort i Brudstykker af nitriske Haandskrifter (Ancient syriac documents, London 1864), medens den fuldstændige Text med engelsk Oversættelse og Anmerkninger i 1876 blev udgiven af *G. Phillips* (The doctrine of Addai, the apostle etc.) og allerede 1868 fra en armenisk Oversættelse fra det 5te Aarhundrede var overført paa Fransk og offentliggjort i Mecharisttrykkeriet paa St. Lazzaro i Venedig (Lettre d'Abgar osv.). Thi, bortseet fra den gamle apokryfiske Brevveksling mellem Abgar Ukema og Jesus, bliver Omvendelsen af Hoffet og Folket i Edessa rykket op i den apostoliske Tid, medens der paa den ene Side i andre Kildeskrifter ikke foreligger mindste Spor af Begrundelse for denne Angivelse, og paa den anden Side Fortællingen om Fundet af det ægte Christi Kors ved Protonike i den apostoliske Tid er fuldstændig uhistorisk. Desuagtet indeholder „Addai's Lære", som blev nedskreven i det 3dje Aarhundrede, senest omkring 300 e. Chr., idetmindste for *sin* Affattelsestid (150—300) nogle værdifulde Angivelser, i hvilke kun Tilbagedateringen til apostoliske Tider beror paa Illusion, paa et Slags optisk Bedrag[1]). I denne „Apostelen Addai's Lære" heder det nu om Edessa's unge Christenmenighed i den apostoliske Tid: „Meget Folk forsamlede sig Dag efter Dag til Tjenestens (Gudstjenestens) Bøn og til det gamle Testament og til det nye, *Diatessaron*, og de troede paa Opstandelsen". Her er ved en noget skjødesløs Udtryksmaade „Diatessaron" nævnt, som om „det nye Testament" eller Evangeliet paa den ene Side og „Diatessaron" paa den anden

[1]) Hvad det kritiske Spørgsmaal angaar, synes os *Zahn* (Forschungen I, 90 ff. og Exkurs 350—382) i Hovedsagen at have truffet det Rigtige ligeoverfor *Lipsius's* Anskuelse (Die edessenische Abgarsage, 1880).

Side vare Begreber, der dækkede hinanden. Med fuld Føie slutter man heraf, at paa den Tid, da hin Legende blev forfattet, d. e. i Løbet af 3dje Aarhundrede, var i Edessa Diatessaron det ved Gudstjenesten brugelige Evangelieskrift.

Denne Antagelse bekræftes ved den af *Zahn* opdagede Omstændighed, at *Aphraates* (Farhad), kaldt „den persiske Vise“, eller Jakob, Biskop og Abbed i St. Matthæusklosteret nær Mossul, i sine dels A. 336 f., dels A. 343 ff. skrevne Homilier (*The homilies of Aphraates* — ed. W. Wright, London 1869), citerer en Evangeliebog, der, som *Zahn* (Forschungen I, 72—90) fyldestgjørende har bevist, ikke kan være nogen anden end en Evangelieharmoni, som i Omegnen af det daværende Ninive omkring Aarene 330—350 var i kirkelig Brug hos Datidens Christne, og som, i Parenthes sagt, ifølge flere Citater hos Aphraates hyppig stemmer overens med den af Ephræm udlagte Text.

Men endnu høiere op i den christelige Oltid troede man at være henvist ved Beskaffenheden af den syriske Bibeloversættelse, som Ephræm lægger til Grund ved sin Udlægning af Diatessaron. Allerede Fundets Udgiver, *Mösinger*, har (i Fortalen S. IX f.) konstateret den Kjendsgjerning, at den af Ephræm anførte og af ham fortolkede Text hist og her afviger fra den saakaldte Peschittos Text, men derimod hyppig stemmer overens med de fra nitriske Haandskrifter ved Curetori 1858 offentliggjorte Brudstykker af en syrisk Oversættelse af Evangelierne. Men denne sidste er, mener han, ældre end Peschitto; følgelig naar den af Ephræm kommenterede syriske Evangelietext høiere op i den christelige Oldtid end Peschitto, som dog er bleven til senest i Begyndelsen af det 3dje Aarhundrede. Dette har senere *Zahn* (Forschungen, I, særlig S. 225 ff.) søgt at eftervise, idet han, som sagt, antog, at Diatessaron oprindelig var skrevet paa Syrisk. Men hertil maa, for ikke at komme tilbage til det sidste Punkt, bemerkes

at Spørgsmaalet om, hvilken Alder de syriske Oversættelser af det nye Testament have, navnlig Peschitto og den af Cureton udgivne, endnu er saa mange Tvivl og Meningsforskjelligheder underskastet, at det er fuldkommen ugjørligt paa *dette* Grundlag at opstille nogen sikker Formodning om Diatessarons Alder.

Men nu er Diatessarons græske Original ligesaavelsom den i det 3dje Aarhundrede og den efterfølgende Tid kirkelig brugte syriske Oversættelse af denne samt Ephræm's syriske Udlæggelse af denne Evangelieharmoni, gaaet tabt. Her er nu ved Guds Styrelse den *armeniske Kirke* traadt til og har til Fælleskirkens Bedste udfyldt dette Hul saavelsom adskillige andre [1]). Efterat Evangeliet om Christus i Begyndelsen af det 4de Aarhundrede gjennem Gregorius Illuminator (d. e. Døberen) med glødende Iver var blevet prædiket for Armenierne, efterat fremdeles i Begyndelsen af det 5te Aarhundrede (406) det armeniske Sprog ved Mesrop var blevet ophøiet til Skriftsprog, og Bibelen gjennem samme Mand tilligemed Patriarken Sahak (Isak) oversat fra Syrisk og denne Bibel end yderligere revideret og forbedret efter den græske Bibel, er *Missionen* bleven den armeniske Kulturs og Nationalliteraturs Moder. Allerede før Midten af det 5te Aarhundrede, da der endnu ikke var forløbet 50 Aar efter Indførelsen af den armeniske Skrift, fremblomstrede der en righoldig Literatur i det armeniske Sprog, nærmest bestaaende i Oversættelser fra Syrisk og Græsk, saaledes at endog før Aaret 450 Tallet af de paa Armenisk oversatte Bøger skal have oversteget 600, hvorfor ogsaa de armeniske Lærde gave det 5te Aarhundrede Navnet „Oversættelsernes Tidsalder“. Gjennem disse Oversættelser ere mange Skrifter, hvis Originaler

[1]) Om en *arabisk* Bearbeidelse, der findes blandt Haandskrifterne i det vatikanske Bibliothek (Cod. arab. Nr. XIV), giver *Zahn* (Forschungen, I, 294 ff.) saavidt muligt fuldstændig Efterretning.

ere tabte, blevne bevarede for den lærde Verden. Deriblandt findes f. Ex. nogle filosofiske Afhandlinger saavelsom Udlæggelser af gammeltestamentlige Bøger af Alexandrineren Philo og dernæst, hvad der især hører hid, en Del Bibeludlæggelser af Ephræm, blandt hvilke ogsaa hans Forklaring af den gamle Evangelieharmoni befinder sig. Men denne omfangsrige armeniske Literatur vilde saagodtsom slet ikke have existeret for den europæiske Christenhed, hvis ikke en Koloni af lærde Armeniere havde slaaet sig ned i Vesterlandet og underholdt en levende Forbindelse med vesterlandsk Videnskab. Denne Koloni blev i 1715 grundlagt af *Mechithar* († 1749), hvis Navn det lærde Broderskab bærer endnu den Dag idag. Efterat der allerede i Middelalderen, fra det 12te til det 14de Aarhundrede, blandt Armenierne havde været arbeidet meget for en Tilslutning til Rom, naaede Mechithar (Mandens Klosternavn; egentlig hed han *Petrus Manukean*, d. e. Manuk's Søn) i Løbet af et meget bevæget Liv, hovedsagelig ledet af en uendelig Tørst efter Viden, omsider frem til Forening med Rom. Det Maal, som foresvævede ham, var at løfte sit Folk i aandelig og religiøs Henseende gjennem vesterlandsk Dannelse og Opdragelse. For dette Maal arbeidede han først i Konstantinopel (fra 1700 af), saa (fra 1706) i Modon i Morea. Men da han ved Intriger af Modstandere blandt sine Landsmænd blev fordreven først fra Konstantinopel, senere fra Modon, begav han sig 1715 sammen med nogle Disciple til Venedig. Her fik han 1717 af Senatet for sig og Sine til evige Tider afstaaet den dengang ubeboede, 3/4 Times Vei østenfor Staden indenfor Lagunerne liggende Ø St. Lazzaro. Der byggede han saa ved Hjælp af Understøttelser fra rige Armeniere i Konstantinopel et Kloster med Trykkeri og et Bibliothek, som med Tiden ikke blot rummede de bedste Verker fra alle Europas Lande, men ogsaa erholdt en Samling armeniske Haandskrifter, som uden Tvivl er den rigeste i Verden. „Mechi-

tharisternes“ Kongregation traadte i sin Stifters Fodspor; den har fra første Halvdel af forrige Aarhundrede indtil den Dag idag gjort sig saa fortjent af Videnskaben, at den kan stilles ved Siden af de tidligere Maurinere. En af de lærdeste og flittigste Mechitharister var *Jean Baptist Aucher*, en Franskmand, som traadte ind i Kongregationen og døde 1854. Han har ikke blot af de til Bibliotheket i St. Lazzaro hørende Haandskrifter udgivet talrige Verker i det armeniske Sprog, men ogsaa oversat enkelte af disse Skrifter paa Latin. I Aaret 1836 var der fra Mechitharisternes Trykkeri udgaaet fire Bind exegetiske Skrifter af Ephræm. Deriblandt befandt sig i Bind II (p. 5—260) Ephræms Kommentar til Evangelieharmonien. Men Ingen tog Notits heraf. Først 1862 gjorde *de Lagarde*, en Kjender af det armeniske Sprog, opmerksom derpaa (Ap. Constitutionen, p. VII. Anm.). Selv efterat den ovennævnte *Aucher* i Aaret 1841 havde udarbeidet en saavidt muligt ordret latinsk Oversættelse af dette armeniske Skrift, kom dette ikke Videnskaben tilgode, — fordi dette Arbeide i 35 Aar blev liggende utrykt. Først 1876 udgav en tysk Lærd, ved Hjælp af de ham af Mechitharisterne til Benyttelse overladte to armeniske Haandskrifser af Ephræms Udlæggelse, nævnte latinske Oversættelse i revideret og forbedret Skikkelse under Titelen: „Evangelii concordantis expositio facta a St. Ephraemo Doctore Syro“ (VII + 292 S.). Udgiveren var Dr. *Georg Mösinger*, Professor ved det theologiske Fakultet i Salzburg, en ivrig Orientalist og afholdt Lærer, som allerede 1878 døde i en Alder af 47 Aar.

Kaste vi et Blik ud over det her Berettede, saa falder det i Øinene, hvor mange Hænder, ja hvor forskjellige Sproggebeter denne Evangelieharmoni er vandret igjennem, før den har naaet til vor Kundskab Var Diatessaron's Original græsk, som det forekommer os, saa have vi først dens syriske Oversættelse, saa Ephræms Udlæggelse af denne, dernæst den armeniske Oversæt-

telse af denne Bog og saa endelig den latinske Oversættelse ved Aucher-Mösinger, altsaa ikke mindre end fem Metamorfoser at skjelne mellem.

For at kunne dømme om selve Originalen er det nødvendigt at charakterisere Ephræms Arbeide efter dets Beskaffenhed. Dette befatter sig ikke med lærde Drøftelser, men med opbyggelig Udlæggelse, som nu og da (f. Ex. p. 11) løber ud i en kort Bøn eller (som p. 76) aabnes med Bøn. Texten var, som *Zahn* (Forschungen I, 52 f.) har paavist, altid bleven forelæst i større Sammenhæng, før man gik ind i Udlæggelsen; i denne finder man kun stykkevis enkelte Sætninger af Texten, ja mangengang blot nogle Ord af samme udtrykkelig fremhævede. Af denne Grund er det mer end dristigt med *Harnack* f. Ex. (Zeitschrift f. Kirchengeschichte IV, 484 f.) at paastaa, at Jesu Ord om den Kirke, han vil bygge paa Klippen (Matth. 16, 17 f.), har manglet i Evangelieharmonien. Ephræms Bemerkninger S. 153 f. bevise tværtimod, at Udsagnet om Bygningen af Kirken virkelig har hørt med til Perikopen. Redegjørelsen S. 484 flg. er uforenlig med Harnacks egne rigtige Iagttagelser S. 474. Paa lignende Maade forholder det sig ogsaa med andre Stykker af den evangeliske Historie. Den af Ephræm fortolkede Harmoni er aabenbart en Sammensmeltning til Eet af de fire kanoniske Evangelier. Hvad allerede *Semisch* (Tatiani Diatessaron 1856 p. 29 ff.) kategorisk havde paastaaet, det er nu gjennem Ephræms Udlæggelse paa en overbevisende Maade blevet bekræftet; den omtalte Evangeliebog er udelukkende tilveiebragt paa Grundlag af vore fire Evangelier, som Forfatteren i Uddrag har indflettet i hverandre. At Tatian navnlig har kjendt og anerkjendt Johannesevangeliet, sluttede *E. Zeller* allerede 1845 (Tüb. Jahrbücher, S. 625 ff.) med Rette af Grækertalen i dets 12 Kap. Dette bliver rigelig stadfæstet ved den af Ephræm fortolkede Text. Om Tatian ved sin Opkonstrueren

af det chronologiske Skelet i den evangeliske Historie har holdt sig mest til Synoptikerne eller til Johannes, kan ikke med Sikkerhed afgjøres, fordi Ephræm som Udlægger ikke gaar videnskabelig tilverks og ikke har noget Øie for den Ramme af Tid og Rum, inden hvilken Jesu Liv bevægede sig. Men at den Aand, i hvilken Evangelieharmonien er tænkt og udført, ikke forraader nogen Vranglære, har *Semisch* (Tat. Diatess. p. 15 ff.) fastholdt tiltrods for, at den er bleven mistænkeliggjort af Theodoret, fordi Slægtregistrene ere udeladte. Ogsaa denne Dom bekræftes fuldstændig ved Beskaffenheden af den af Ephræm udlagte Text. Vistnok mangle Genealogierne; men at denne Omstændighed kun lader sig forklare ud fra hæretiske Motiver, er grundløst. Naar Theodoret fremdeles siger, at Tatian ogsaa har fjernet det Øvrige, der peger hen paa Jesu Nedstamning fra David, saa modsiges denne Paastand af den Omstændighed, at saavel den Blinde ved Jericho (S. 180 flg.) som Børnene ved Indtoget i Jerusalem (S. 207) i Tatians Evangelietext bekjende Jesus som „Davids Søn". Overfor dette kan der ikke lægges nogen Vegt paa, at man kanske paa enkelte Steder i Evangelieharmonien i Modsætning til de tilsvarende Steder i de kanoniske Evangelier kan savne Henvisningen til David og Israel. Alsidig at gaa ind paa de ved Mösingers Publikation muliggjorte Undersøgelser forbyder os den her optrukne Ramme. Vi henvise endnu engang til *Harnack's* Afhandling i Zeitschrift f. Kirchengeschichte IV, 1881, 471—505, og til *Zahn's* Forschungen zur Gesch. der N. T. Kanons I, 1881.

8. Eusebius's Kirkehistorie i syrisk og armenisk Oversættelse.

Paa lignende Maade, som ved Tatians „Diatessaron", ere vi ogsaa med Hensyn til *Eusebius's Kirkehistorie* blevne

syrisk og *armenisk* Flid Tak skyldige. Kun er det Fund, hvortil jeg her sigter, endnu ikke fuldstændig overgivet til Offentligheden, uagtet allerede 1855 *Cureton* i sit „Specilegium Syriacum“ har givet Oplysning derom og meddelt en Prøve deraf, ligesom ogsaa 1871 *Wilhelm Dindorf* i sin Udgave af Eusebius's Verker (IV Bind, Præfatio p. VI f.) har meddelt yderligere Besked derom.

Vi ere, naar det gjælder at fastslaa den græske Text i Eusebius's Kirkehistorie, henviste til et Antal Haandskrifter, hvoraf de ældste (4 i Tallet) henføres til det 10de Aarhundrede, medens andre først ere skrevne i det 12te eller 13de, nogle endog først i det 15de Aarhundrede. De ligge altsaa samtlige temmelig langt borte fra den Tid, paa hvilken den lærde Eiskop af Cæsarea har forfattet sit Verk. Men nu fandt *Cureton* blandt de nitriske Haandskrifter i det britiske Museum ogsaa en *syrisk Oversættelse* af de fem første Bøger af Eusebius's Kirkehistorie. Endnu nogle andre Stykker af samme syriske Oversættelse indeholdes i et Haandskrift paa det keiserlige russiske Bibliothek i St. Petersburg. Sidstnævnte Afskrift bærer endnu Datum for den Tid, den blev afsluttet, nemlig Aaret 462, medens Haandskriftet i det britiske Museum, efter hvad Prof. Victor Ryssel har havt den Godhed at meddele mig, hidrører fra Aaret 933. Under alle Omstændigheder staar det fast, at den syriske Oversættelse af Eusebius's Kirkehistorie blev udarbeidet senest 100 Aar efter Originalens Affattelse, omtrent samtidig med Rufins latinske Oversættelse. Den syriske Oversættelse er følgelig godt og vel et halvt Aartusinde ældre end de ældste Haandskrifter af Originalen og hviler altsaa paa græske Haandskrifter senest fra den første Generation efter Eusebius selv, om ikke fra hans egen Levetid. En Prøve af den syriske Oversættelse leverede Prof. *Ludolph Krehl* i Dindorfs Udgave af Eusebius (IV Bd. p. VII ff.) paa Grundlag af en af *W. Wright* i Cambrigde

meddelt Afskrift af Petersburgerkodexen, kollationeret med det britiske Museums. Krehl lod de fire første Kapitler af 1ste Bog nøiagtig eftertrykke og tilføiede (p. XXXVIII ff.) en ordret latinsk Oversættelse af dette Stykke. Om Valget netop af disse Kapitler var det heldigste for Behovet af en Sammenligning mellem den syriske Oversættelse og den græske Text, lade vi staa derhen.

De Lakuner, som begge Haandskrifter af den syriske Oversættelse frembyde, udfyldes ved en *armenisk* Oversættelse af Eusebius's Kirkehistorie, som er udgiven ved Mechitharisterne af de Skatte af Haandskrifter, der findes i Bibliotheket paa St. Lazaro. Herom meddelte Prof. *Adelbert Merx* i Heidelberg paa Orientalistkongressen i Florents 1878 den første Efterretning for videre Kredse („Atti del IV Congresso internationale degli Orientalisti, Vol. I, 199 ff.“). Den armeniske Oversættelse er af den Art, at den ikke kan være flydt direkte fra den græske Original; den er afhængig af den syriske Eusebiusoversættelse, hvad der navnlig fremgaar af Personnavnenes og de geografiske Betegnelsers Form.

Indtil nu er hverken den syriske eller den armeniske Oversættelse fremkommen paa Tryk. Til Udgivelsen af begge række en engelsk og en tysk Lærd hinanden Haanden, idet *W. Wright* allerede i mindst 15 Aar har forberedt Udgivelsen af den syriske Oversættelse, ledsaget af en Overførelse paa Engelsk, medens *Merx* oversætter de kun paa Armenisk bevarede Bøger VI og VII af Eusebius saavelsom de ved armenisk Formidling udfyldte Lakuner i de øvrige Bøger paa Engelsk, forat det samlede Verk kan udkomme i England.

Hvad Udbyttet af Fundet og dets Bearbeidelse angaar, saa tjener det Hele til at skaffe et paalideligt Grundlag for Textkritiken af Eusebius's Kirkehistorie. Ved de nye Vidner, som ere optraadte, bliver Eusebius's hidtil bekjendte Beretning, især hans Tidsangivelser og hans Fortegnelse over Rækkefølgen

af Biskoperne, bekræftet; thi den græske og den syrisk-armeniske Recension dække hinanden fuldstændig i Hovedsagen. Mange hidtil udtalte Tvivl og Formodninger om senere Tilsætninger hæves ved den Kjendsgjerning, at man allerede i Aarene 380—400 har læst i den Bog, hvad vi læse i den paa Græsk. Paa den anden Side blive enkelte Feil i den græske Text berigtigede ved den syrisk-armeniske. Saaledes mangler f. Ex. i Opregningen af *Melito's* Skrifter (IV, 26 § 2 henimod Slutningen) i den syriske Oversættelse det i den græske Text med ἡ κλείς betegnede Skrift. Dermed bortfalder Alt, hvorpaa *Pitra* kan grunde sin Paastand om, at den af ham i „Spicilegium Solesmense“ (Vol. II og III. 1855) som „Melitonis Clavis“ udgivne bibelske Encyklopædi er en ægte Frembringelse af Biskopen af Sardes. At κλείς hos Syreren mangler i Fortegnelsen over Melito's Skrifter, havde allerede Cureton i det selvsamme Aar, hvori Pitra lod „Clavis“ udkomme (1855), konstateret i sit „Spicilegium Syriacum“ (S. 57, cfr. Notes 98).

9. *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων.*

Det yngste Fund er i mange Henseender det merkværdigste af dem alle. Det er Opdagelsen af det i Omfang ubetydelige Skrift: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* eller *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.*

Man vidste gjennem Clemens Alexandrinus, Eusebius og Athanasius, at de første Aarhundreders Kirke eiede et Skrift under denne Titel og skattede det høit. Clemens anfører (Strom. 1, 70) næsten ordret et Sted af *Διδαχή*, uden dog at nævne denne Titel, som *γραφή*. Eusebius (h. e. III. 25) nævner umiddelbart efter Barnabasbrevet *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί*, istedetfor hvilket Rufin's Oversættelse sætter Singularis: „doctrina, quae dicitur apostolorum“.

Og Athanasius omtaler i en Festskrivelse af 367 denne Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων som et vistnok ikke til Kanon hørende, men desuagtet til Katechumenernes Undervisning af Fædrene bestemt Skrift ved Siden af Hermas's „Hyrde“. Endnu i det 9de Aarhundrede kjender en lærd Patriark af Konstantinopel, Nicephorus (828), denne Διδαχὴ ἀποστόλων. Han nævner den vistnok blandt „Apokryferne“, men foran de apostoliske Fædres Skrifter. Fra den Tid af syntes dette Skrift tabt for bestandig.

Pludselig udkom Διδαχή i Trykken i Konstantinopel i Slutningen af Aaret 1883. Skriftets første Udgiver, *Bryennios*, har ikke et lykkeligt Tilfælde, men sin egen rastløse Forskerflid at takke for denne Opdagelse. Han er en høitstillet græsk Prælat, som er fuldstændig hjemme i den vesterlandske Theologi. *Philotheos Bryennios* blev født i Konstantinopel 1833 som et Barn af meget fattige Forældre; medens han besøgte en Skole i en af Forstæderne, maatte han fortjene sit Livsophold ved at synge i Demetriuskirken. Men efterat nogle Prælater vare blevne opmerksomme paa ham og havde faaet Godhed for ham, blev han optagen i Presteseminariet paa den lille Ø Chalke i Marmarasøen. I denne theologiske Skole gjennemgik han det hele Kursus. Understøttet af en græsk Bankier i Stambul, begav han sig saa for at fortsætte sin videnskabelige Uddannelse i 1856 til Tyskland og fortsatte i vel 4 Aar sine Studier i Leipzig, Berlin og München. I Begyndelsen af 1861 kaldte Patriarken Joachim II ham tilbage. Denne havde allerede som Metropolit i Cyzicus været hans Velynder; nu udnævnte han ham til Lærer i Kirkehistorie og Exegese ved det theologiske Seminarium paa Chalke, hvis Elev han havde været. I December 1867 blev han kaldt til Forstander for Patriarkens store Skole i Bydelen Fanar, hvor ogsaa Patriarkens Palais findes. Her arbeidede den unge Lærde med oplyst Aand, grundig Viden-

skabelighed og sandt Frisind i sin Stræben for kirkelige Reformer. I August 1875 blev han tilligemed en Lærer ved Seminariet paa Chalke sendt som Repræsentant til Gammelkatholik-Kongressen i Bonn. Her gjorde han ogsaa Bekjendtskab med lærde Englændere. I Bonn modtog han Udnævnelsen til Metropolit af Seres i Macedonien, beliggende mellem Salonichi og Ruinerne af Philippi. Saa ilede han da tilbage over Paris og Wien og tiltraadte i December 1875 denne sin nye Stilling, som han dog allerede 1877 ombyttede med Metropolitværdigheden i Nikomedien. Til Doktor i Theologien udnævntes han af Athens Universitet i 1880, af Edinburgs i 1884[1]).

Διδαχή fandt Bryennios i det samme Bind af Haandskrifter i den hellige Gravs Bibliothek (Konstantinopel), af hvilket han 1875 udgav „de to Clemensbreve". Han meddelte allerede dengang sit Fund med fuld Aabenhed, udenat denne Notits dog vakte nogen særlig Opmerksomhed. Den lærde Prælat anstillede imidlertid nøiere Undersøgelser og udgav 8 Aar senere Διδαχή med fortløbende Anmerkninger tilligemed udførlige Afhandlinger og Exkurser paa Græsk. Dette er den modne Frugt af af en Kjenders aarlange Arbeide.

Den Opsigt, som denne Publikation vakte i den lærde Verden, er ubeskrivelig. Europæiske og amerikanske Tidsskrifter af græsk-orthodox, evangelisk, romersk-katholsk Bekjendelse meddelte straks sine Læsere Efterretning derom, tildels ledsaget af den fuldstændige Oversættelse af Texten paa Tysk, Fransk, Engelsk og Hollandsk[2]). Den almindeligste

[1]) De biografiske Angivelser bero for største Delen paa en græsk Skrivelse fra Bryennios, d. 10/22 Februar 1885, offentliggjort af Prof. Schaff i New-York i „Teaching of the twelve apostles" 1885, p. 292 flg. Et fotografisk Billede af Metropoliten er tilføiet foran i Bogen. [2]) I norsk Oversættelse blev Skriftet med en Del Bemerkninger meddelt af Prof. *Caspari* i „Luth. Ugeskrift" XV, Nr. 24 og 25 (1884). Den græske Grundtext lod han aftrykke i Theol. Tidsskr. N. R. Bd. X, S. 62—70. Overs. Anm.

Deltagelse vakte Sagen i Nordamerika; en Boghandel i New-York udgav den 20de Marts 1884 en engelsk Oversættelse, og af denne afsattes samme Dag ca. 5000 og inden nogle Maaneder 8000 Exemplarer. Interessen var der en praktisk-konfessionel; enhver kirkelig Denomination søgte i det nyopdagede Kildeskrift en Støtte for sin Eiendommelighed. Videnskabelige Undersøgelser paafulgte efter Sagens Natur først en rum Tid senere.

Men hvad er da Διδαχή selv? Den er en liden kirkelig Haandbog, som falder i to Dele:

I. en Undervisning for Katchumener, c. 1—6;

II. Forskrifter for Menighedslemmerne, c. 7—16.

Undervisningen i 1ste Del er udelukkende af sædeligt-religiøst Indhold, byder ikke noget af direkte Lære. Forskrifterne for Menighedslemmer angaa Daabshandlingen, Faste og Bøn, Nadverden med de dertil hørende Bønner (7—10); derpaa følger Forskrifter om Forholdet overfor tilreisende Christne, navnlig Apostler, Profeter og Lærere (11—13); Kap. 14 og 15 handle om Menighedslivet, om Søndagens Helligholdelse, Menighedens Embedsmænd, broderlig Formaning, overhovedet om en Vandel efter Evangeliet. Slutningskapitlet (16) formaner de Christne til at vaage og være beredte paa den paa Fristelser rige Endetid, Verdensforførerens Tid, som Herren afslutter ved sin synlige Gjenkomst i Skyerne.

Alt dette bliver stillet paa „Evangeliets" Grund. De Christne skulle bede sit Fadervor, „ligesom Herren har befalet i sit Evangelium" (8 § 2)[1]); de skulle med Hensyn til Apostler og Profeter „handle efter Evangeliets Forskrift" (11 § 3); de skulle øve den broderlige Formaning og føre sin Christenvandel saaledes, „som de have det i vor Herres Evangelium" (15 § 3). Men overalt er „Evangeliet" ment som levende

[1]) Citaterne giver jeg i Overensstemmelse med den Inddeling af Texten, som *Harnack* har foretaget i sin „Lehre der zwölf Apostel" (1884).

Overlevering, ikke som død Bogstav; intetsteds noget Spor af det nye Testaments skriftlige Vidnesbyrd. Meget ofte anføres Jesu Ord, endog af Bjergprædikenen, men kun som Ord, „*Herren har talt*“ (*εἴρηκεν*, 9 § 5). Hellerikke mangler der Henspillinger paa Tanker, som ere os bekjendte fra apostoliske Breve; men det er aldrig literære Citater. Vi se os hensatte i en Tid, da det christelige Forfatterskab endnu ikke var opstaaet, da navnlig det Nye Testament endnu ikke var samlet.

Fremdeles høre vi om „Apostler og Profeter“. Men det er ikke de Tolv tilligemed Paulus, ikke den gamle Pakts Profeter og deres Skrifter. „Apostlerne og Profeterne“ tilhøre Forfatterens Samtid, de staa i anerkjendt Virksomhed indenfor den dalevende Generation. Disse „Apostler“ ere intet Andet end vandrende Missionærer, Evangeliets Forkyndere for Hedningerne. Og „Profeterne“ ere den nye Pakts Profeter, Mænd, som i Kraft af den Hellig-Aands Oplysning tjene snart denne, snart hin Menighed med Aandens Gaver. Den Kjendsgjerning, at der paa den Tid, da dette blev nedskrevet, gaves vandrende Apostler, Profeter og Lærere, som ikke tilhørte en eller anden Enkeltmenighed, men den hele Kirke, fører os ligeledes ind i en tidlig Periode af den christelige Oldtid. Og dog ikke ind i den apostoliske Tid. Thi der er allerede indtraadt mislige Tilstande; det christelige Gjæstevenskab bliver allerede nu og da misbrugt; det gjøres nødvendigt at værge Menighederne mod uberettigede Krav af tvivlsomme Personligheder, som udgive sig for Profeter, Lærere eller Apostler. Hermed stemmer den Kjendsgjerning, at Ord af Jesus allerede her fremtræde i en Skikkelse, hvori deres fulde Dybde er gaaet tabt. Straks i Indgangen (c. 1 § 2) opstilles som Næstekjærlighedens Sum: „Alt, hvad du vil, at man *ikke* skal gjøre mod dig, det gjøre du hellerikke mod nogen Anden!“ Dette svarer til Jesu Ord i Bjergprædikenen (Matth. 7, 12);

kun at det, Frelseren udtaler positivt, i *Διδαχή* er taget negativt. Den bekjendte Moralregel:

„Was du nicht willst, dass man dir thu,
das füg' auch keinem Andern zu!"

er fuldstændig kongruent med Ordet i *Διδαχή*, men ingenlunde med Herrens Ord, hvis positive Form: „Alt, hvad I ville, at Andre skulle gjøre mod eder, det gjører og I mod dem", er sikret ved Lukas (6, 31) lige saavel som ved Matthæus. Et langt dybere Greb i Samvittigheden gjør det ægte Jesu Ord. Det ikke blot forbyder at tilføie Næsten noget Ondt, men byder os at gjøre ham alt det Gode, vi selv ønske os bevist af *ham*. Vort Kildeskrift med sin negative Form viser allerede en overfladisk Opfatning af Christi Ord. Det er den Vei, Overleveringen altid tager, naar den ikke uafladelig bliver berigtiget ved det ægte Skriftord. Denne Omstændighed nøder os til at gaa noget længer ned i Tiden. Hertil kommer den paatagelige Tilbøielighed til Egenretfærdighed, den falske Mening om gode Gjerningers Fortjenstlighed. Formaningen c. 4 § 6: „Naar du har erhvervet dig Noget ved dine Hænders Arbeide, saa giv det *som en Løsepenge for dine Synder*", — er helt igjennem uapostolisk, uforenlig ogsaa med Jakobs Brev.

Søge vi nærmere at bestemme *Affattelsestiden*, saa ligger der megen Vegt paa vort Skrifts Forhold til *Barnabasbrevet*. Allerede den første Udgiver, *Bryennios*, tænkte, at Barnabasbrevet maatte være en af de „Kilder", hvoraf Forfatteren havde øst. Til ham sluttede sig uden Betænkning *A. Harnack* (Lehre der 12 Apostel, 1884 S. 81 ff.). Utvivlsomt er dog kun det, at der er flere Paralleler mellem begge Skrifter, nøiagtigere mellem den første Del af *Διδαχή*, „om de to Veie", og den anden Del af Barnabasbrevet, c. 18—21. Men hvilket af de to Skrifter er Originalen, og hvilket Kopien, hvilket af dem begge har Alderens Forrang, dette trænger en grun-

digere Undersøgelse. Kun nogle Punkter kunne her blive berørte.

Barnabasbrevet anfører c. 4 § 14 Jesu Ord: *πολλοὶ κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* med de Ord: *ὡς γέγραπται.* Det er et literært Citat af *hellig Skrift.* Noget Saadant finde vi intetsteds i *Διδαχή*; Jesu Ord og apostoliske Udsagn fremtræde her kun som de Troendes levende Besiddelse, som Noget, der er bevaret i Menighedens Hjerte og Erindring. Denne Kjendsgjerning taler for, at „Apostellæren" er ældre og oprindeligere end Barnabas. Der er Evangeliet endnu levende Overlevering; her er dette allerede hellig *Skrift,* i hvilken man slaar efter, paa hvilken man beraab sig som paa guddommelig Auktoritet.

Et andet Punkt, som vi ogsaa ville pege paa, er følgende. I begge Skrifter finde vi den Sætning, at „Intet sker uden Gud". Hos Barnabas (19, 6) lyder den: *ἄνευ θεοῦ οὐδὲν γίνεται,* i Apostellæren (3, 10): *ἄτερ θεοῦ οὐδὲν γίνεται.* Hist det daglige Livs Udtryksmaade, her et antikt, mere digterisk Ord. Er det da antageligt, at Forfatteren af „Apostellæren" skulde have laant hin Sentents fra Barnabas og dog have ombyttet det oprindelige *ἄνευ* med det usædvanlige *ἄτερ*? Det vilde være pretiøst og søgt, medens Tanke og Udtryk i dette Skrift ellers overalt er simpelt, fordringsløst og naturligt. Den omhandlede Sentents gjør Indtrykket af at være et bevinget Ord, som Forfatteren giver netop saadant, som han er kommen over det. Derimod er det vel tænkeligt, at Barnabasbrevets Forfatter har ombyttet det usædvanlige Ord, som han forefandt, med det mere gangbare *ἄνευ.*

Hovedsagen er dog, at Læren „om de to Veie" i *Διδαχή* (c. 1—6) i Almindelighed er ligefrem, bibelsk og nøgtern, i Barnabasbrevet (c. 18—21) derimod pretiøs, spillende ind paa det Gnostiske, hemmelighedsfuld, ubibelsk overspændt. Dette viser allerede Indgangen. Den lyder i „Apostellæren": „To

Veie gives der, en til Livet og en til Døden". Hos Barnabas (c. 18) læse vi: „Der gives to Veie i Lære og Liv, Lysets og Mørkets. Men stor er Forskjellen mellem de to Veie; thi over den ene ere Guds Guds lysbringende Engle stillede, men over den anden Satans Engle". Simpelt og fordringsløst, støttende sig til Skriften, begynder *Διδαχή*, pretiøst og mystisk hemmelighedsfuldt fremtræder Barnabasbrevet. Der „Livets Vei" ligeoverfor „Dødens Vei"; her "Lysets Vei" overfor „Mørkets Vei" eller „den Sortes Vei", som Satan kaldes 4, 9. De „lysbringende Engle" og „Satansenglene" har Barnabasbrevets Forfatter sat til af sit Eget. Skulde saa det Overdrevne, det Pretiøse være — Original, det Ligefremme — Kopi? I Virkeligheden vokser ogsaa baade blandt Tyskere, Franskmænd, Englændere og Amerikanere, blandt Theologer og Kirkeretslærere, Tallet af de Granskere, som tilkjende *Διδαχή* Prioriteten eller Uafhængigheden af Barnabasbrevet[1].

Bryennios har ogsaa søgt at eftervise, at „Apostellæren" har laant Lidt (*ὀλίγα*) af *Hermas's „Hyrde"*. Heri har ikke blot *Harnack*, men ogsaa *Zahn* fulgt ham. Men Parallelerne mellem disse to Skrifter ere hverken saa talrige eller saa umiskjendelige, som mellem *Διδαχή* og Barnabas. Den forsøgte Paavisning af, at „Hyrden" har foreligget Forfatteren af „Apostellæren", er ingenlunde tvingende. Men derfor paastaa vi dog endnu ikke det Modsatte, at Barnabasbrevets og „Hyrdens" Forfattere have havt *Διδαχή* liggende for sig. Paa den anden Side kunne vi heller ikke i den af Biskop *Lightfoot* i Durham, Prof. *Massebieau* i Paris, *Lipsius* og Andre fremsatte Mening, at saavel Barnabas og Hermas som *Διδαχή*

---

[1]) Vi nævne kun *Dove*, Zeitschrift für Kirchenrecht 1884, S. 424 f. *Funk*, Tüb. theol. Quartalschrift 1884, S. 398 ff. *Langen*, v. Sybels hist. Zeitschrift 1885, S. 193 ff. *Sabatier*, La Didaché, 1885, p. 82 f. *Schaff*, Teaching of the twelve Apostles, New-York 1885, p. 121. *Zahn*, Forschungen, III, S. 296 f.

have øst af et ældre tabt Skrift som af en fælles Kilde, se den ovenfor hine Alternativer eneste tænkelige Mulighed. Det synes os vel tænkeligt, at visse Grundsætninger af apostolisk Forkyndelse, endnu førend de ere blevne skriftlig optegnede, lidt efter lidt have antaget et Slags stereoptyp Form, hvis literære Nedslag vi da forefinde i Διδαχὴ paa den ene Side og i Barnabasbasbrevet og Hermas paa den anden. Saa Meget holde vi ialfald for sandsynligt, at Læren om „de to Veie“ i Διδαχὴ (1—6) fremtræder i en oprindeligere Skikkelse, end i Barnabrevet eller i „Hyrden“ (Mand. 2).

Skulde Barnabas eller Hermas bevislig have foreligget Forfatteren af „Apostellæren“, saa kunde denne sidste ikke være affattet før 130—140 e. Chr. Derfor saavelsom af enkelte andre Grunde betragte Bryennios, Harnack og Andre Tidsrummet mellem 120 og 165 som den Ramme, inden hvilken dette vort Kildeskrift maa falde. Men i hint Tidsrum hævede den hæretiske Gnosis allerede saa mægtig sit Hoved i Christenheden, at der et eller andet Sted maatte findes Spor af dens Indflydelse eller Bekjæmpelse. Men intet saadant kan opdages i „Apostellæren“, heller ikke noget Spor af den montanistiske Bevægelse, som dog indtraadte senest i Midten af det 2det Aarhundrede, eller af et *monarkisk* Episkopat. Dette er vistnok kun negative Kjendsgjerninger, men alligevel Kjendsgjerninger, der føre os tilbage mindst til Begyndelsen af det 2det Aarhundrede, om ikke til Slutningen af det 1ste. Og til disse negative Kjendsgjerninger svare flere Træk af positiv Art, den friske Farve af apostolisk Menighedsliv, Henblikket paa Frelserens nær forestaaende Gjenkomst, den krydrede Duft ved hine ældgamle Bønner af apostoliske Menigheder, fremdeles, for at tale med *Lightfoot*, „de praktiske Forskrifters antike Enfoldighed og Barnlighed“, idel Charaktertræk, som snarere anvise Διδαχὴ dens Plads i de sidste Aartier af den apostoliske Tidsalder (70 til 100) end i de første af det 2det

Aarhundrede. At gaa endnu længer tilbage vove vi ikke. *Paul Sabatier* (La Didaché, Paris 1885) henlægger den lille Bogs Affattelsestid til Aarene 50 ff. e. Chr. Dette holde vi for uantageligt. Dengang vare de Tolv, med Undtagelse af Jakob den ældre, endnu allesammen ilive, og Paulus befandt sig endnu i fuldt Arbeide med Hedningemissionen. Nu høre man Forskriften c. 11 § 4 ff.: „Enhver Apostel, som kommer til eder, vorde modtagen som Herren! Men han vil ikke blive længer hos eder end een Dag; om det er nødvendigt, ogsaa den næste; men bliver han tre Dage, saa er han en falsk Profet. — Forlanger han ved Afreisen Penge, saa er han en falsk Profet." I en Tid, da muligvis Paulus eller en af de Tolv kunde indtræffe, er en saadan Anvisning, sigtende til at beskytte Menighederne mod foregivne Apostlers svindelagtige Fremfærd, simpelthen utænkelig. Da dette blev skrevet, vare sikkerlig Herrens Apostler tilligemed Hedningeapostelen allerede døde. I det Høieste kunde Apostelen Johannes i høi Alder endnu være ilive i en Egn, der laa langt borte fra Affattelsesstedet. *Διδαχή* turde altsaa tilhøre den nærmeste Generation efter de fleste Apostlers Død, altsaa de sidste Aartier af det 1ste Aarhundrede. I at gaa saa langt tilbage kunne efter vor Mening heller ikke *Harnaks* Bemerkninger (p. a. St. 165 ff.) paa nogen Maade hindre os.

Da dette Kildeskrift har en saa ærværdig Alder, ere vi des mere spændte paa, hvorledes det udtaler sig i Sager, som angaa *Troen* og *Læren.* Her siges os nu, at det slet Intet indeholder af Lære, intet Stykke af nogen *„regula fidei"*; for Forfatteren staar Brugen af Daabsformelen og Nadverdbønnerne som tilstrækkelig til at fastslaa *dens* christelige Charakter, som gjør Fordring paa Navn af Christen (*Harnack*, Lehre der 12 Apostel, S. 161). Andre mene i c. 7 § 1 at have opdaget en Lakune, fordi det efter Afslutningen af de moralske Formaninger paabydes: „Naar I først have sagt alt dette,

saa døber i Faderens, Sønnens og den Hellig-Aands Navn", udenat der er sagt endog et eneste Ord om nogen Undervisning i Læren (*Bestmann*, kath. Sitte, 1885, S. 590 Anm. 13).

Herimod ere to Ting at erindre.

For det Første var Katechumenernes Undervisning c. 1—6 ifølge Christi Daabsbefaling en *sædelig opdragende*. Han byder Matth. 28, 19: „Gaar hen og gjører alle Folk til mine Disciple, idet I døbe dem i Faderens, Sønnens og den Hellig-Aands Navn, idet I *lære* dem at *holde* alt det, jeg har befalet eder". Katechumenerne skulle altsaa opdrages til *Lydighed mod Christi Bud.* I Overensstemmelse hermed gik man uden Tvivl frem allerede i den første apostoliske Tid. Deraf fremvoksede saa efterhaanden en fast Stamme af sædelig Undervisning; der dannede sig en levende Overlevering, som tilslut blev nedskreven og i Erindringen om hin Ap. Gj. 2, 41 omtalte διδαχὴ τῶν ἀποστόλων fik Navn af „de tolv Apostlers Lære".

For det Andet gjøre vi gjældende, at vort Skrift i sine Bønner og ellers ogsaa, omend paa indirekte Maade, giver saare vigtige Antydninger om Christentro og indre Liv. De Troende ere sig bevidste at eie et *evigt Liv*, skjenket dem ved Jesus. Den eucharistiske Bøn c. 9 § 3 begynder saa: „Vi takke dig, Fader, for det *Liv* og den Erkjendelse, som du har kundgjort os ved din Tjener Jesus!" Ligesaa c. 10 § 2 cfr. 3: „Vi takke dig for den Erkjendelse og den Tro og den *Udødelighed*, som du har kundgjort os ved Jesus!" Ogsaa Slutningen (c. 16 § 1): „Vaager over eders *Liv*!" sigter udentvivl til det *nye* Liv, fuldt af Evighedskraft, som i Christus er skjenket Sjælene af Gud. Alt dette fremgaar af den Grundfølelse hos de Troende i disse oldchristelige Menigheder, at de have Christus at takke for *Liv* og uforgjænge-
, fordi Døden er opslugt til Seier, at de ere delagtige

i og visse paa evigt Liv. Ikke, at *Skylden* er udslettet, men at Dødens Magt er overvunden, at evigt Liv er skjenket ved Christus, denne indre Erfaring og Forvisning danner Grundstemningen i Urchristendommen og er altoverveiende hos de Troende i en Maalestok, hvorom vi ingen tilsvarende Forestilling have. Denne altbeherskende Erfaring er det, som ligger til Grund for *Διδαχή*. Den peger umiddelbart hen paa et høit Begreb om *Gjenløserens* Person og Gjerning. Yndlingsudtrykket for Christi Person er i Bønnerne (9, 2 f.; 10, 2 f.): *Ἰησοῦς ὁ παῖς σου*, d. e. Guds Tjener, Formidleren af guddommelig Aabenbaring og Frelsesforanstaltning. Vistnok kaldes ogsaa David *παῖς σου* (9, 2); men det sker ganske paa samme Maade i den apostoliske Bøn Ap. Gj. 4, 25. Andetsteds, naar Forfatteren taler personlig, heder Frelseren *ὁ κύριος ἡμῶν* eller simpelthen *κύριος*. Det betegner ham som Indehaver af guddommelig Herskerværdighed; det er en Bekjendelse af Christi *Guddommelighed*, hvad der navnlig fremgaar af, at Sachariasordet (14, 5) om *Guds* Komme anvendes paa Christi Gjenkomst (16, 7). Daaben i Faderens, *Sønnens* og den Hellig-Aands Navn (7, 1) indeslutter desuden i sig Bekjendelsen til Christi Guddom. Nogen udtrykkelig Lære om Christi Gjerning er ikke nedlagt i *Διδαχή*. Men Forskriften om at faste Onsdag og Fredag (8, 1) hviler utvivlsomt paa Passionsugens Begivenheder, der anerkjendes som fundamentale Frelseskjendsgjerninger. Til Jesu paa Korset udgydte Blod, til hans Forsoningsdød hentyder Billedet om „Davids hellige Vinstok“, som Gud har aabenbaret os i Jesus (9, 2). Hvorledes dette er ment, fremgaar af Clemens Alex. *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, c. 29, hvor han med umiskjendelig Henspillen paa hin forlængst brugelige velbekjendte Bøn siger: „Denne (Jesus), der har udgydt Vinen, Blodet af Davids Vinstok, over vore saarede Sjæle“. Clemens kombinerer Tanken paa det udgyndte Forsonings-Blod med den

velsignede Kalk i den hellige Nadverd. Omvendt kombinerer „Apostellærens“ Nadverdbøn med Jesu Christi i den indviede Kalk fremrakte Blod Billedet af den hellige Vinstok (Ps. 80. 9 ff.), som Gud har indplantet i Verden, hvorved aabenbart Jesu Ord: „Jeg er den sande Vinstok, og min Fader er Vingaardsmanden“ (Joh. 15, 1) ligger til Grund. Dette Bønneord indeholder den Erfaring og den Tro, at Gud i Jesu Christi Person og i hans Selvhengivelse i Døden har skjenket Frelse og Livskraft for Menneskeheden. Universalistisk, omfattende Menneskeheden, er det Begreb af *Kirken*, som fremtræder i Bønnerne. To Gange i disse urkraftige Kommunionbønner svinger Andagten sig

„weit über Berg und Thale,
weit über blaches Feld“

og omfatter i Tanken paa Christi Menighed alle Jordens Ender. En af disse Bønner lyder (9, 4): „Ligesom dette brudte Brød var adspredt paa Bjergene og blev ført sammen, blev Et, saaledes vorde din Menighed samlet i dit Rige fra Jordens Ender!“ I det Følgende heder det (10, 5) blandt Andet: Kom, Herre, din Menighed i Hu, saa du forløser den fra alt Ondt og fuldkommer den i *Kjærligheden*! Før den sammen, hellig, som den er, fra de fire Himmelhjørner ind i dit Rige, som du har beredt“ o. s. v. Hvor Tanken paa Christi Menighed efter hele dens Menneskeheden omspændende Omfang og dens herlige Endemaal saaledes fylder den fromme Sjæl, der maa man ikke tænke ringe om saadanne Troendes Christendom.

Overskuer man denne oldchristelige lille Haandbog i dens Helhed, saa er der to Ting, som falde os i Øinene.

Det Første er, at den er *bestemt* for *Hedningechristne*, dels for Hedninger, som begjære Daaben, dels for Menigheder af omvendte Hedninger. Allerede Titelen har ikke for intet det Tillæg: *τοῖς ἔθνεσιν*. Hermed stemmer Indholdet af de

sædelige Forskrifter c. 1—6. Flere Advarsler ere her kun da rigtig motiverede, naar de have Hedninger for Øie, som leve i hedensk Atmosfære, men ere villige til at slutte sig til Christi Menighed. Det mest talende er 6, 3: „Fra Afgudsofferkjød afholde du dig ganske; thi det er at tjene døde Afguder!" Blandt de Synder, som maa skyes, nævnes 5, 1 i første Linie Afguderiet (*εἰδωλολατρίαι*); derfor Formaningen 3, 4: „Mit Barn, bliv ikke En, der tager Varsler af Fuglene; thi det fører til Afgudsdyrkelse" o. s. v. Paa hedensk Omgivelse peger den Omstændighed, at der i Forbindelse med Budet om Kjærlighed til Fiender siges om Kjærligheden til dem, som elske *os* (1, 3): „Gjøre ikke ogsaa *Hedningerne* det Samme?" Frelseren spørger (Matth. 5, 46): „Gjøre ikke ogsaa *Tolderne* (Luk. 6, 32 ff.: „Synderne") det Samme?" *Bryennios* paastaar (p. 5 Anm. 3), at *Διδαχὴ* er bestemt for Jøder og Jødechristne. Os forekommer det tværtimod, at der er taget Sigte paa Hedninger, at den lille Bog er *bestemt* for Hedningechristne.

Men vel er det umiskjendeligt, at Skriftet med Hensyn til *Herkomst* er *jødechristeligt.* De vakre liturgiske Bønner ere aabenbenbart overleverede fra jødechristne Menigheder i den apostoliske Tid, i saadanne have faaet en fast Form, ere blevne levende bevarede og tilsidst nedskrevne. Fra hvilken anden Kilde end en jødechristelig kunde det Billede være hentet: „*Davids* hellige Vinstok", som er Jesus Christus (9, 2)? Hvorfra ellers Betegnelsen af Jesus som „Guds Tjener" (*παῖς θεοῦ*), der var brugelig i Bøn og Tale i den første apostoliske Tid (Ap. Gj. 3, 13. 26. 4, 27. 30)? Hvor ellers, om ikke i jødechristelig Skik, skulde vel Forklaringen søges til Formaningen om at bede Herrens Bøn *tre Gange* om Dagen (8, 3)? Fra gammeltestamentlig og jødechristelig Skik stammer Forskriften om at give Profeterne, „som ere eders Yppersteprester", men i Mangel af en Profet de Fattige al Første-

grøde af Vinpersens, Tærskepladsens eller Hjordens Frembringelser, det Første af enhver Bagning, ethvert Vin- eller Oljefad, enhver Pengeindtægt o. s. v. (13 § 2—7)? Alt dette taler for jødechristelig Oprindelse.

Anskuelserne om, fra hvilket *Land* den lille Bog skriver sig, ere delte, hovedsagelig mellem Ægypten og Syrien. Det er ikke let at begrunde en afgjørende Dom herom. Thi Bogen bærer, som *Harnack* (S. 167) rigtig bekjender, ikke nogen udpræget Lokalfarve. De Grunde, som *Harnack* (S. 159 f. 167 ff.) gjør gjældende til Fordel for dens Affattelse i Ægypten, turde neppe blive anerkjendte som afgjørende. For et syrisk Hjemsted synes den Kjendsgjerning at tale, at de „apostoliske Konstitutioner“ i 7de Bog. c. 1—32, som efter Alles Dom skrive sig fra Syrien, ikke ere noget Andet end en senere Omarbeidelse af „Apostellæren“ med Interpolationer og Udeladelser i Medfør af de kirkelige Forhold i det fjerde Aarhundrede. Dog ville vi ikke anse denne Omstændighed som noget afgjørende Bevis for *Διδαχή*'s syriske Oprindelse, men holde det snarere for videnskabelig sikrest ved Spørgsmaalet om det Land og det Sted, hvor Bogen er forfattet, for det Første at blive staaende ved et „Non liquet“.

Hvad endelig dette Kildeskrifts *Værd* angaar, saa har man paa mange Hold derved havt Indtrykket af en Skuffelse; man fandt deri netop ikke, hvad man først og fremst søgte og ventede. Men hvem giver os Ret til paa Forhaand at udkaste os et Billede og saa sammenligne Fundet med dette som formentlig Maalestok? Træde vi derimod uden Fordom hen til det, saa finde vi nok af Ophøiet og Styrkende i det. Dette Mindesmerke fra den christelige Oldtid staar dog paa „Apostlernes og Profeternes Grund, hvor Jesus Christus er Hjørnestenen“. Skriftet er fremvokset midt i et sædelig alvorligt, gudfrygtigt Samfund, i en ikke opløsende, men opbyggende og isandhed fremadskridende Tid. Desuagtet gjaldt det

ogsaa i en saa tidlig Tid at vaage og være paa sin Post for at prøve Aanderne og bevare sig selv og Menigheden for Forstyrrelse og Opløsning, for Misbrug og Bedrag. Som Rettesnor tjener „Evangeliet“, dengang endnu ikke nedlagt i Skrift, men levende bevaret i Hjerte og Erindring. Prøvestenen ligger i sædelig Frugt og i Erkjendelse af Frelseren. „Lærer En saaledes, at han øger Retfærdighed og *Erkjendelse af Herren*, saa modtager ham som Herren“ (11, 2)! De Troendes almindelige Prestedømme staar efter vort lille Skrift i anerkjendt Virksomhed. Syndsbekjendelse og Skriftemaal skal finde Sted i *Menigheden* (4, 10; 14, 10), d. v. s. de Troende skulle bekjende sine Synder for hverandre, forat deres Offer maa være et rent Offer; dermed ere Menighedslemmerne selv betegnede som *Prester*, deres Gudstjeneste og Takkeoffer som en Prestegjerning.

Lade vi de omtalte Fund af Kildeskrifter endnu engang raskt passere os forbi, saa fremkalde de vel mangfoldige Indtryk og Tanker. Nogle af dem ville vi her antyde. Denne vor Oversigt har havt at gjøre med en Række Opdagelser og Publikationer af Haandskrifter. Det ligger nær paa Foranledning heraf først at meddele nogle tekniske Bemerkninger, som jeg beder maa blive optagne med Overbærenhed af Læsere, der enten mangle Tid og Leilighed eller Tilbøielighed til Granskninger.

Erfaring har vist, at man ikke overalt tør forlade sig paa Kataloger fra Bibliotheker; saaledes var jo det Bind, som blandt Andet indeholdt saa vigtige Ting som de fuldstændige Clemensbreve og Διδαχή, ikke engang nævnt i Bogfortegnelser, der hidrørte fra flere kyndige Mænds Haand. Fremdeles har det vist sig, at man gjør vel i ret omhyggelig at prøve Samlingsbind, fordi man der blandt Ting, som vække mindre In-

teresse, ikke sjelden vil finde en liden Plads indrømmet noget høist Værdifuldt, som man slet ikke søgte efter, saaledes som Tilfældet var med de netop nævnte Kildeskrifter saavelsom med den for Ulfila's Hisorie saa vigtige Afhandling af Auxentius. Ja, der kan hist og her endog i Randbemerkninger til mindre vigtige Kildeskrifter ligge skjult noget høist Værdifuldt, saaledes som det nævnte Brev af Auxentius. Dernæst maa man heller ikke ved Titelen paa et Skrift lade sig afskrække fra at underkaste det en omfattende Undersøgelse; det bringer ofte ganske andre og langt betydningsfuldere Ting, end dets Titel lader formode, saaledes som f. Ex. Tilfældet var med det græske Haandskrift af „Gjendrivelse af alle Kjætterier". Hellerikke er en Afskrifts sildige Datum nogen Grund til at tillægge den ringere Værd; det ovennævnte Haandskrift stammer saaledes vistnok fra saa sen en Tid, som det 14de Aarhundrede, og gjør os dog, forstørstedelen endog som eneste Kilde, bekjendte med et Verk fra det 3dje Aarhundrede. Det Samme gjælder om det forhen berørte Haandskrift i Stambul, som ikke er ældre end fra A. 1056 e. Chr. og dog indeholder foruden de fuldstændige „Clemensbreve" ogsaa den senest Midten af det 2det Aarhundrede tilhørende Διδαχή, og det i en fortrinlig Textskikkelse.

Træde vi saa de her omhandlede *Sager* nærmere, saa falder det i Øinene, at de nye Fund af Kildeskrifter i mange Maader udvide, udfylde, berigtige vort Kjendskab til den christelige Oldtid. I hvor mange Maader dette gjennem Διδαχή sker med Hensyn til det oldchristelige Menighedsliv, behøve vi blot at minde om. Fremdeles bringer den sidste Del af 1ste Clemensbrev en oldchristelig Menighedsbøn fra det 1ste Aarhundrede, medens det saakaldte 2det Clemensbrev i sin nuværende Fuldstændighed er den ældste Homili, fra Midten af det 2det Aarhundrede. Vor Kundskab om Christendommens Udbredelse omkring Slutningen af det 2det eller Begyn-

delsen af det 3dje Aarhundrede, navnlig i Østerlandet, faar en Tilvækst gjennem den Bardesanes's Gruppe tilhørende Dialog, medens vi gjennem Johannes af Efesus's Kirkehistorie faa et Indblik i Christendommens første Plantning i Nubien i Løbet af det 6te Aarhundrede. Hippolyts antihæretiske Skrift indeholder vigtige Bidrag ikke blot til Kjætterhistorien, men ogsaa til den romerske Menigheds Historie ved Slutningen af det 2det og Begyndelsen af det 3dje Aarhundrede. Hvor vigtigt Auxentius's Skrift er for Ufila's og Christendommens Historie blandt Vestgotherne, ville vi her blot minde om. Just dette Kildeskrift saavelsom de paa Syrisk bevarede Festskrivelser af Athanasius tjene tillige til at fastslaa eller berigtige adskillige chronologiske Data. Vor Kanons Historie faar vistnok ikke noget særdeles overraskende, men dog et forstærket Lys gjennem den Kjendsgjerning, at Barnabas's Brev og Hermas's Hyrde i det sinaitiske Bibelhaandskrift findes vedføiede det nye Testament, medens i den syriske Oversættelse Clemensbrevene findes stillede midt inde blandt de nytestamentlige Breve og inddelte i Læsestykker til gudstjenstlig Brug. At det fuldstændige Haandskrift af de Clementinske Homilier, Uddragene hos Hippolyt, Tatians Diatessaron ere af Vegt for Johannesevangeliets apostoliske Auktoritet, være her blot berørt.

Tilslut vil vi endnu fremholde den Tanke, hvor mange ædle Kræfter der have medvirket til at bringe ukjendte Kildeskrifter frem for Lyset, til Gavn og Glæde for Christi Kirke og dens Videnskab, Kræfter, blandt hvilke vi med Glæde hilse ogsaa et høitstillet Medlem af den græske Kirke. Men vi ville ogsaa minde om, hvorledes allerede Christentroens økumeniske Udbredelse blandt mangfoldige Nationaliteter og græske, syriske og armeniske Christnes Lærdom og Flid har gjort det muligt, at dyrebare Oldskrifter, der syntes tabte, ere blevne bevarede og igjen komne for Dagen, — et lidet faktisk Bevis

for, hvilkeu mangfoldig Frugt og rig Velsignelse det verdensomspændende „de Troendes Samfund“ ved Guds Naade bringer. Lader os haabe, at endnu mangen en hidtil skjult Skat paa lignende Maade atter maa blive hævet og gjort frugtbringende!

Hebr. 2, 5—9.

Af

Dr. Sigurd Odland.

Forelæsning for den theologiske doktorgrad.

Det brev, der i den kirkelige overlevering gaar under navnet πρὸς Ἑβραίους, og hvoraf jeg ved denne leilighed skal forsøge at fortolke et mindre stykke, er aabenbart oprindelig skrevet til jødekristelige læsere, der, under trykket af mangeslags trængsler og forfølgelser fra deres vantro landsmænds side og under den fristende indflydelse af disse samme deres vantro frænders overtaleisesforsøg, svævede i den yderste fare for at opgive sin kristelige tro og at synke tilbage til sit førkristelige religionsstandpunkt, til jødedommen. Kristendommen følte de sig ikke længere tilfredsstillede af; de havde af den ventet sig noget andet og mere. Allerede længe havde de gaaet og haabet paa forjættelsernes opfyldelse, Messias's gjenkomst; men forgjæves. De havde endnu stedse kun usynlige goder, forjættelser om en kommende salighed at holde sig til. Da var dog den gamle, fra fædrene i aarhundreder nedarvede gudsdyrkelse med dens dragende minder, dens skjønne og herlige tempeltjeneste, dens haandgribelige frelsesgoder noget ganske andet. I det store og hele havde ogsaa deres nation, det udvalgte folk, hvis omvendelse til troen paa Jesus Messias ogsaa havde været gjenstand for deres brændende længsel

og begjær, stillet sig ganske bestemt afvisende ligeoverfor evangeliet; for hvert aar, som var gaaet, var udsigterne til at vinde folket som folk for Nazaræerens tro. blevne daarligere og daarligere. Og hvad havde de nu ikke allerede gjennem længere tid maattet finde sig i for sin kristentros skyld! Sine landsmænds, det udvalgte folks fiendskab og deraf flydende forfølgelser af alle slags. Og i samme grad, som disse kristne læseres haab slappedes, i samme grad begyndte ogsaa deres kristelige tro at tabe sin vished og sin kraft. Enkelte havde endog allerede, som det synes (12, 13, 15), begyndt at vakle, og om mange gjaldt det, at de allerede var blevne sløve og ligegyldige ligeoverfor den kristelige frelsesforkyndelse (5, 11; 6, 12).

Dog, trods alt haaber forfatteren endnu med sin skrivelse, sit „formaningens ord“ (13, 22), at skulle kunne forebygge, at hans læsere tog det sidste skjæbnesvangre skridt og derved for bestandig gik glip af den ved Kristus forhvervede frelse (6, 9). Til troskab mod evangeliet formaner han dem i den kjærligheds aand, der tror alt og haaber alt, og til den ende søger han da under forskjellige synspunkter at fremholde for dem den ved Kristus skeede aabenbarings og den derved stiftede nytestamentlige pagts storhed og herlighed ligeoverfor den gammeltestamentlige.

Allerede i brevets indgang, i dets første vers, betoner han saaledes i al almindelighed den store og indgribende forskjel, der trods al lighed og kontinuitet finder sted mellem den gamle og den nye aabenbaring baade med hensyn til modalitet, tid, modtagere og fornemmelig med hensyn til organer, de formidlende personer: hist profeter, altsaa *mennesker*, her en, der er *søn*. Til denne sidste modsætning knytter sig saa nærmest en mægtig pathetisk skildring af den nytestamentlige aabenbaringsmidlers guddommelige ophøiethed, hans *absolute* storhed (v. 2—3), hvorefter forfatteren i umiddelbar grammatisk

forbindelse (v. 4) gaar over til specielt at fremhæve *Sønnens ophøiethed sammenlignet med englene*, der her, som det sees af 2, 2, sikkerlig kommer i betragtning som formidlere for den sinaitiske gudsaabenbaring, en anskuelse, der som bekjendt ogsaa ellers forekommer i N. T. (smlgn. Ap. gj. 7, 53; Gal. 3, 19). Til den nærmere udførelse og den bibelske paavisning af denne Sønnens ophøiethed over englene, er saa resten af det første kapitel (v. 5—14) viet, og dertil føier saa forfatteren, i overensstemmelse med sin i brevets heltigjennem praktiske tendens begrundede dispositoriske sædvane, i 2, 1—4 et parænetisk afsnit, hvori den foregaaende theoretiske udviklings resultat praktisk anvendes paa læserne efter deres eiendommelige situation: Er Sønnen saa meget større end englene, da gjælder det for os desto mere at give agt paa det os forkyndte ord, forat vi ikke skal gaa glip af den frelse, der er ordets indhold (v. 1). Thi blev endog allerede det ved englenes tjeneste formidlede ord, loven, hævdet i sin gyldighed ved, at enhver overtrædelse af den fik sin retfærdige straf (v. 2), hvormeget mindre vil da vi kunne undgaa straf, om vi ringeagter en saa stor frelse, hvis grundlæggende forkynder var Herren selv, og som derefter blev os sikkert overleveret ved deres forkyndelse, der havde hørt ham, bekræftende ledsaget af Guds eget vidnesbyrd i mægtige aandsvirkninger (v. 3—4).

„Thi — heder det saa videre i de vers af brevets følgende, overmaade dunkle og vanskelige afsnit, som her foreligger til fortolkning — „thi ikke engle underlagde han den tilkommende verden, hvorom vi taler; meget mere har en etsteds vidnet: „hvad er et menneske, at du kommer ham ihu, eller et menneskes søn, at Du tager Dig af ham? Kun et lidet gjorde Du ham ringere end englene, med herlighed og ære kronede Du ham; alt lagde Du under hans fødder“. Thi idet han lagde det alt under ham, undtog han intet, som jo

er ham underlagt; men nu ser vi endnu ikke det alt ham underlagt. Men vel ser vi den et lidet under englene fornedrede, Jesus nemlig, paa grund af dødens lidelse kronet med herlighed og ære, forat han derved ikraft af Guds naade skulde smage døden til bedste for enhver."

Allerede i denne perikopes første ord fremtræder dette afsnits vanskelighed; navnlig gjælder da det det meget omstridte spørgsmaal om den ved den begrundende partikel *γάρ* formelt udtrykte forbindelse med det foregaaende. Og dermed hænger da ogsaa sammen spørgsmaalet om det hele afsnits egentlige tendens. Besvarelsen af disse spørgsmaal tror jeg dog rigtigst at burde lade udstaa til efter gjennemgaaelsen af enkelthederne i vore vers.

V. 5: For det første er det da klart, at subjektet for *ὑπέταξεν* her maa være Gud; det siger sig igrunden selv og fremgaar desuden ganske klart af sammenhængen med det foregaaende, hvor forfatteren havde sluttet med at henvise til Guds egen medvirken ved evangeliets fortsatte forkyndelse. Men dernæst turde det ogsaa være utvilsomt, at *objektet* for *ὑπέταξεν* — *τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν* — er at forstaa om den hinsidige fuldendelsens verden, den verden, der i 2 Petr. 3, 13 nærmere karakteriseres som de nye himle og den nye jord, som vi efter forjættelserne forventer, hvor retfærdighed bor; smlgn. Matth. 5, 4, hvor det forjættes de sagtmodige, at de *κληρονομήσουσιν τὴν γῆν*. Rigtignok pleier fortolkerne i almindelighed at sige, at udtrykket *οἰκουμένη μέλλουσα*, der forøvrigt i N. T. kun forekommer her, svarer til den bekjendte rabbinske og nytestamentlige terminus *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων*, הָעוֹלָם הַבָּא, og altsaa er at opfatte som betegnelse for den nye tingenes orden, der er karakteristisk for *αἰὼν μέλλων* ɔ: det messianske verdensløb, det tidsrum, der begyndte med Kristi første komme til verden, resp. med forløsningsverkets fuldendelse, og som finder sin fuldkommenhedsafslutning i det

hinsidige gudsrige, i evigheden. Udtrykket *οἰκουμένη μέλλουσα* skulde altsaa med andre ord være sammenfattende betegnelse for, hvad vi dogmatisk pleier at kalde naadens og herlighedens rige, den nye tingenes orden, der allerede her er begyndelsesvis nærværende i naadens rige, men som efter sin fuldendelse vistnok endnu er forestaaende. „Tilkommende" kaldes da denne tingenes nye orden væsentlig ud fra gammeltestamentligt synspunkt, i modsætning nemlig til *ὁ αἰὼν οὗτος*, det ved syndens indtræden begyndende, af syndens og dødens magter beherskede verdensløb. Jeg tror imidlertid af følgende grunde ikke at kunne slutte mig til denne af de fleste fortolkere hævdede anskuelse, men at maatte fastholde, at det her omspurgte udtryk, *οἰκουμένη μέλλουσα*, ikke er at forstaa ud fra gammeltestamentligt standpunkt om den af profetien forjættede frelsens fremtid, der allerede nu er indtraadt, men ud fra nytestamentligt synspunkt om den hinsidige fuldendelsens verden. Dels synes nemlig allerede udtrykket *οἰκουμένη* (sc. *γῆ*, den beboede jord) i sig selv at være altfor konkret til, at det skulde kunne gaa an at lægge et saa abstrakt indhold deri som det, at der dermed skulde være betegnet den med Kristi komme til verden indtraadte nye tingenes tilstand. Dels synes det mig ogsaa af den følgende, i v. 6—8 indeholdte modsætning til vort vers at være klart, at der her tales om noget rent *fremtidigt* (smlgn. særlig v. 8 b: „men nu ser vi *endnu ikke* alle ting ham underlagte"). Dels og endelig synes mig ogsaa vort brevs lære og terminologi forøvrigt meget sterkt at anbefale den eschatologiske opfattelse. I kap. 6, 5 viser nemlig den der stedfindende modsætning ganske aabenbart, at udtrykket *αἰὼν μέλλων* der maa forstaaes om det ved parusien indtrædende verdensløb, og paa samme maade heder det ogsaa i 13, 14: „vi har her ikke nogen blivende stad, men vi søger den *tilkommende*." Det er mig ganske ufatteligt, hvorledes en ekseget som Weisz har

kunnet udtale, at allerede udtrykket *οἰκουμένη* (ɔ: den af menneskene beboede jord) i sig selv udelukker relationen til den tilkommende fuldendelsens verden, forsaavidt nemlig denne af vort brevs forfatter stedse opfattes som en himmelsk. Thi om det end maa medgives at være rigtigt, at forfatteren af Hebræer-brevet betegner fuldendelsens verden som en himmelsk (smlgn. 11, 13—16), saa er der dog selvsagt intet i veien for at antage, at han ved udtrykket *ἐπουράνιος* ikke saameget har villet betegne en *lokalitet* som snarere en *kvalitet*, og det er dog ogsaa ellers en velkjendt apostolisk og overhovedet nytestamentlig tanke, at den gamle, nærværende verdens skikkelse ved det nuværende verdensløbs afslutning gjennem en nyskabende almagtsgjerning af frelsens Gud skal afløses af en med himmelske kræfter helt gjennemtrængt verden, en ny himmel og en ny jord (smlgn. Apoc. 21, 1. 2; 2 Petr. 3, 5—7. 10. 12. 13; 1 Cor. 7, 31; Rom. 8, 19 flg.). — Men er *οἰκουμένη μέλλουσα* her eschatologisk at forstaa, da er det dermed ogsaa givet, at den tilføiede relativsætning *περὶ ἧς λαλοῦμεν*, ikke, som man i almindelighed har ment, kan betyde: „hvorom jeg i dette brev, resp. i dette afsnit af brevet taler“, eller: „hvorom jeg nu staar i begreb med at tale.“ Thi den tilkommende verden er hverken i brevet i dets helhed eller i noget enkelt afsnit talens hovedgjenstand. Ligeledes forbyder *præsens λαλοῦμεν* at referere disse ord til mindre fremtrædende udtalelser i brevets foregaaende del, som f. eks. 1, 6 (Delitzsch o. a.) eller 1, 11 fg. (Kurtz). 1ste person pluralis vil sikkerlig være at forstaa enten derhen, at forfatteren her sammenfatter sig med andre evangeliets forkyndere (Keil), eller kanske rigtigere om de kristne i almindelighed (v. Hofm.): „hvorom vi kristne taler“; smlgn. 4, 13: *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος*. Hvad der har bevæget forfatteren til at tilføie disse ord, lader sig uden vanskelighed erkjende, naar man kun overveier den situation,

hvori hans læsere befandt sig, at de nemlig, netop under trykket af nutidens gjenvordigheder, stod i fare for at opgive troen paa de evangeliske forjættelser med deres væsentlig hinsidige og usynlige indhold for at vende tilbage til den gammeltestamentlige kultus med dens udvortes, sandselig iagttagbare former. — Om denne tilkommende verden heder det nu, at det ikke er *ἄγγελοι* (ɔ: saadanne væsener, som englene er), Gud har underlagt den eller bestemt til at være herrer over den. Med eftertryk er det artikkelløse, kvalitativt mente *ἀγγέλοις* i forbindelse med den negtende partikel *οὐ* stillet foran; derved har forfatteren allerede tilstrækkelig klart antydet, at han allerede fra først af har havt den følgende modsætning for øie: ikke engle, men helt andre væsener har Gud sat til herrer i den tilkommende verden, nemlig, som det klart nok fremgaar af de følgende vers (smlgn. ogsaa v. 16), mennesket.

V. 6: Istedetfor med det disjunktive *ἀλλά* tilføier han imidlertid modsætningen med den adversative partikel *δέ*, der som bekjendt, anvendt efter en foregaaende negation, indfører den *modificerede* modsætning og da enten i restringerende eller i potentserende, videreførende betydning, enten = „men vel“ eller = „meget mere“. Her har vi det aabenbart i sidste betydning: ikke engle har Gud underlagt den tilkommende verden, meget mere væsener af en helt anden beskaffenhed. Hvilke disse væsener er, siges dog ikke direkte; i stedet derfor indfører forfatteren et skriftord, hvis indhold imidlertid er af den art, at det deraf tydelig erkjendes, hvilken modsætning det er, han har for øie. Og dette skriftord indfører han med den i hele N. T., ogsaa i vort brev, ganske enestaaende og aabenbart i et særligt rhetorisk motiv begrundede citationsformel: „meget mere har en etsteds vidnet.“ Ubekjendtskab med det citerede steds forfatter og dets plads i V. T. lader sig neppe antage; dertil viser vor forfatter sig

overalt at kjende V. T. for godt, og desuden synes allerede den nøiagtige gjengivelse efter LXX at gjøre det sandsynligt, at der her ikke er citeret efter hukommelsen. Meget mere skal den ubestemte, almindelige indførelse af citatet aabenbart tjene til at lade al vegt falde paa det citerede ord selv. At forfatteren forøvrigt her ikke, som sædvanligt, indfører det citerede skriftsted som et *Guds*-ord, men derimod som et vidnesbyrd af et menneske, har aabenbart sin grund i, at Gud selv i dette skriftsted bliver tiltalt (Keil); men et *vidnesbyrd* om den i dette ord udtalte guddommelige bestemmelse har ogsaa et menneske kunnet aflægge, forsaavidt han nemlig taler i og af Guds aand, paa grundlag af særegen guddommelig oplysning (smlgn. Weisz).

Det saaledes indførte citat, der strækker sig over v. 6—8 a, er hentet fra *ψ* 8, 5—7 efter LXX, idet forfatteren kun har udeladt en enkelt sætning: *καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου*, der for ham ingen betydning havde. I denne *ψ*, der hviler paa og er et slags kommentar til Gen. 1, 28, priser sangeren — efter overskriften David — Gud, den store og herlige, hvis storhed og herlighed afpræger sig i hans store og herlige gjerninger paa skabelsens omraade, for hans kjærlige omsorg for det efter sit væsens tilsyneladelse saa ringe, ubetydelige menneske, hvem han nemlig trods dets ringhed i sin skaberplan har indsat til herre og konge over den hele jord, en stilling saa stor og herlig, at mennesket derved kan siges kun at mangle lidet paa at være Gud. Med blikket rettet paa den i universet sig aabenbarende guddommelige majestæt og storhed (*ψ*. 8, 4) udbryder sangeren (v. 5) i forundring over, at Gud dog har havt saa store og herlige kjærlighedstanker med det ringe, usle menneske: „Hvad er et menneske (אֱנוֹשׁ) eller hvad et menneskes søn (בֶּן־אָדָם) o. s. v.“ *Hvorledes* Gud har taget sig af mennesket, udfører sangeren saa i *v*. 6 flg. (i vort brev *v*. 7—8 a).

Det er menneskets, ifølge Guds skaberplan ham tiltænkte, kongelige stilling over den hele jord, han her skildrer. Nogen nærmere eksegetisk indgaaen behøver disse ord ikke. Dog er der her et punkt, som vi et øieblik maa opholde os ved; det er LXX's gjengivelse af grundtekstens אֱלֹהִים med ἀγγέλους, som ogsaa vor forfatter har optaget. Jeg har derom at bemerke, at jeg maa være enig med dem, der mener, at LXX ved denne oversættelse væsentlig rigtig har gjengivet grundtekstens mening. Thi selv om man ikke med v. Hofm. vil paastaa, at LXX's oversættelse af אֱלֹהִים paa dette sted er den eneste mulige og rigtige, saa er det dog under alle omstændigheder ikke usandsynligt, at אֱלֹהִים her kan være brugt i betydning af høiere, overmenneskelige, guddommelige væsener, altsaa væsentlig = engle. Som bekjendt forekommer nemlig אֱלֹהִים i V. T. baade med og uden artikel ikke blot som betegnelse for ὁ θεός, Gud, men ogsaa om de andre saakaldte guder, ja i 1 Sam. 28, 13 (i fortællingen om kvinden i Endor) endog ligefrem som betegnelse for et overjordisk væsen, et aandevæsen, et væsen af høiere art end mennesket. Derimod er det neppe rigtigt, naar enkelte har ment, at אֱלֹהִים kan opfattes = θεία φύσις, θεῖον γένος, guddom. I denne abstrakte betydning forekommer ordet i V. T. aldrig. Selv om man imidlertid tror at maatte fastholde den sædvanlige betydning af ordet אֱלֹהִים i ψ. 8, 5 (= Gud), da vil man alligevel maatte medgive, at LXX's oversættelse i det væsentlige har rammet originalens tanke. Thi englene er dog efter bibelsk forestilling de Gud nærmeststaaende væsener, de skabninger, i hvem gudligheden er kommet til sit klareste og kraftigste udtryk; derfor kaldes de ogsaa meget hyppig i V. T. בְּנֵי־אֱלֹהִים, Guds sønner.

Der kan efter det anførte ikke være tvil om, at den her citerede ψ. baade efter sin forfatters og efter de sytti fortolkeres mening udelukkende handler om mennesket over-

hovedet, om mennesket *som saadant*, at den altsaa ikke efter sin oprindelige tendens kan opfattes som profetisk-messiansk. Spørgsmaalet er nu imidlertid, hvorledes vort brevs forfatter har betragtet den. Som bekjendt har nemlig en hel række fortolkere hævdet, at denne salme saavel af Hebr.-brevets forfatter som af Paulus i 1 Cor. 15, 27 ff. har været opfattet som direkte messiansk. Imidlertid lader der sig dog ikke blot ikke anføre nogetsomhelst holdbart argument for en saadan paastand, heller ikke, som vi straks skal se, fra vor forfatters udlæggelse af den i v. 8 b--9; men det er heller ikke, som Delitzsch med rette bemerker, i sig selv „tænkeligt, at vort brevs forfatter skulde have refereret salmens ἄνθρωπος og υἱὸς ἀνθρώπου uden videre til Kristus, hvis man da ikke vil tiltro den nytestamentlige skriftudlæggelse den yderste indskrænkethed“. Og sidst af alle skulde man dog vel kunne tiltro vort brevs forfatter med hans udprægede logiske sands og hans skarpe, klare tænkning en saadan mangel paa begribelse, en saa grov misforstaaelse af salmens egentlige, klare og umisforstaaelige mening. Ogsaa vort brevs forfatter har i denne ψ. sikkerlig nærmest kun seet et udsagn om den mennesket af Gud tiltænkte herskerstilling over den hele jord. Men er det rigtigt, da er det dermed ogsaa givet, at, naar vor forfatter i v. 5 har udtalt, at det ikke er engle, Gud har sat til herrer i den tilkommende verden, saa har han allerede der havt mennesket for øie som den af Gud bestemte indehaver af herredømmet over den nye jord. Og i overensstemmelse hermed er det da ogsaa at forstaa, naar han nu i v. 8 b. ved γάρ gaar over til nærmere at levere beviset for, med hvilken ret han har anført dette sted som en skriftudtalelse om, at det ikke er engle, men mennesket, Gud har bestemt til at indtage herskerstillingen i fuldendelsens verden. γάρ i v. 8 b. er altsaa argumentativt at forstaa og refererer sig til forholdet mellem v. 6 flg. og v. 5: ikke engle,

men mennesket har Gud underlagt den tilkommende verden; *thi* idet (eller: „da"; til ἐν som betegnelse for et tidsforhold smlgn. Win. p. 361) han (Gud, nemlig i sin ved skabelsen udtalte bestemmelse angaaende mennesket) underlagde ham (ɔ: mennesket) det alt, hvorom der i det citerede salmeord er tale, saa undtog han intet, som jo er ham underlagt; Gud gav, med andre ord, mennesket et ganske ubetinget, et ganske undtagelsesløst herredømme (v. 8 b); *men* nu (v. 8 c.) ser vi *endnu ikke* det alt ham underlagt; følgelig maa salmens ord — thi at Guds bestemmelse engang maa blive virkeliggjort, er derved den selvforstaaelige forudsætning — pege udover menneskets empiriske nutid, udover den nuværende virkelighed, og det herredømme over hele jorden, hvorom salmen taler, vil altsaa først kunne finde sin realisation i fremtiden, i den tilkommende verden. Vi har her i v. 8 b. og v. 8 c. aabenbart henholdsvis over- og undersætning i en logisk syllogisme, hvis konklusion er indeholdt i den i v. 5 intenderede modsætning mellem engle og mennesket som indehavere af herredømmet i den tilkommende verden, hvorved det da bliver væsentlig ligegyldigt, enten νῦν i v. 8 c opfattes logisk (altsaa νῦν δὲ = *atqui*) eller temporelt („nu" ɔ: i den empiriske nutid). — Forsaavidt betragter altsaa vistnok vort brevs forfatter ψ. 8 som en indirekte *profeti* og det som en endnu *uopfyldt* profeti, en profeti nemlig om den endnu forestaaende realisation af det mennesket ved skabelsen af Gud tiltænkte absolute verdensherredømme, — ja i virkeligheden endogsaa som en indirekte-*messiansk* profeti, forsaavidt det nemlig ikke kan være tvil underkastet, at forfatteren af vort brev har betragtet Kristus som den, ved hvis frelsende virksomhed menneskets bestemmelse alene kan virkeliggjøres og faktisk bliver virkeliggjort. At han det har gjort, fremgaar ikke alene i almindelighed af hans kristelige standpunkt overhovedet, men erkjendes ogsaa paa det mest

umiddelbare af de følgende vers, navnlig ogsaa af det nærmestfølgende,

V. 9, hvor han for første gang i denne sammenhæng sætter salmens ord i relation til Kristi person, idet han fortsætter: „men vel ser vi den et lidet under englene fornedrede, Jesus nemlig, paa grund af dødens lidelse kronet med herlighed og ære". — Med hensyn til den nærmere forstaaelse af disse ingenlunde ganske lette og meget omstridte ord er der for det første at gjøre opmerksom paa, at den adversative partikel *δέ* efter den foregaaende negation ogsaa her maa betegne den modificerede modsætning. Om en videreførelse af modsætningen kan der imidlertid selvsagt ikke være tale, og *δέ* maa følgelig staa i restriktiv betydning = „men vel", ved hvilken betydning det — som v. Hofm. bemerker — udtrykkes, at „negtelsen af det første ikke udelukker det sidste". Og hvad dernæst spørgsmaalet om forholdet mellem de forskjellige akkusativer angaar, saa er selvfølgelig ordforbinden *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον* at betragte som objektsprædikat, medens det visselig maa betegnes som ugjørligt (med Delitzsch) at tage *Ἰησοῦν* som objekt og *τὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον* som apposition dertil og som betegnelse for den egenskab (NB. *perf.* partic.), i hvilken vi ser Jesus kronet med herlighed og ære (altsaa: „men vel ser vi Jesus som den et lidet under englene fornedrede kronet med herlighed og ære"). Thi ikke blot maa man med hensyn til konstruktionen sikkerlig give v. Hofm. ret, naar han udtaler, at læserne umulig kunde andet end tage den foran det styrende verbum stillede akkusativ: *τὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον* for sætningens objekt. Men Delitzsch's opfattelse er, saavidt jeg ser, ogsaa med hensyn til den ved den frembudte tanke baade i sig selv uholdbar og i strid med hele stedets sammenhæng. Tanken i v. 9 a maa nemlig efter denne opfattelse blive den: „men vel ser vi Jesus som den

en *kort tid* under englene fornedrede o. s. v." Men mod denne fortolkning reiser der sig følgende vegtige og, som det synes mig, ugjendrivelige indvendinger, som det navnlig er v. Hofm.'s fortjeneste at have gjort gjældende: 1) Efter Delitzsch's fortolkning skulde man istedetfor *perf.* part. ἠλαττωμένον have ventet *aorist* part. ἐλαττωθέντα. Er det nemlig Jesu fornedrelsesstand, forfatteren her med ἠλαττωμένον har villet betegne, da maatte han dog vel have betegnet den som noget, der gik *forud* for hans ophøielse, og kunde ikke betegne den som en egenskab, i hvilken vi nu ser Jesus ophøiet til guddommelig herlighed. — Og 2) maa der spørges, med hvilken ret man lader de fra ψ. 8 hentede ordforbindelser: βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον og: δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον her udtrykke en modsætning som den mellem en forbigaaende fornedrelse og en derpaa følgende ophøielse, aldenstund man indrømmer — hvad Delitzsch gjør —, at de i ψ.'en selv, ogsaa saaledes som vort brevs forfatter har forstaaet den, er parallele udtryk for væsentlig det samme indhold? — Og endelig kommer hertil 3) den sterkt paatagelige unaturlighed og inkoncinnitet at lade det ogsaa fra ψ. 8 hentede og i ψ.'en graduelt mente βραχύ τι pludselig changere betydning, idet det i vort vers opfattes som tidsbestemmelse: „en kort tid". Thi med den bemerkning, at „βραχύ τι ved den udlæggende historie for forfatteren vinder en anden betydning end den, det har efter historisk udlæggelse", har Delitzsch vistnok aflagt et fornyet vidnesbyrd om sin aandrighed, men tillige ogsaa lagt for dagen sin forlegenhed ligeoverfor fortolkningen af dette sted, hvis vanskelighed han dermed dog i virkeligheden ingenlunde har løst, men kun tildækket. Den eneste mulige og baade ifølge kontekst og grammatik uimodsigelig nærmestlignende opfattelse af vort vers er efter min mening den af v. Hofm. foreslaaede fortolkning, ifølge hvilken τὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλατ-

τωμένον er objekt og Ἰησοῦν er at opfatte som efterhængt apposition dertil, og hvorefter udtrykket βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον af vort brevs forfatter her endnu er ment i samme betydning som i ψ.'en, altsaa endnu fremdeles om mennesket i almindelighed, nemlig det i ψ. 8 efter sin høie guddommelige bestemmelse skildrede menneske, hvad vi vilde have kunnet udtrykke ved at sætte disse ord mellem anførselstegn. Altsaa: „men vel ser vi det kun et lidet under englene fornedrede (menneske), Jesus nemlig (eller: „i Jesus") kronet med herlighed og ære", hvad der, med andre ord, vil sige det samme som: „men vel ser vi salmens menneske eller menneskets i salmen udtalte bestemmelse i Jesus virkeliggjort og fremstillet". Ved denne opfattelse er i virkeligheden alt i orden; baade er βραχύ τι derved fastholdt i sin i salmen utvilsomt givne betydning, og ligeledes er stillingen af Ἰησοῦν som apposition dermed tilfredsstillende forklaret.

Derimod kan jeg rigtignok paa den anden side ikke gjøre følgeskab med v. Hofm. i hans forstaaelse af ordene: διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου ἐστεφανωμένον, naar han mener, at τὸ πάθημα τοῦ θανάτου ikke er at forstaa om Jesu dødslidelse, men om den i menneskeverdenen forhaandenværende dødslidelse, og at δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον er at referere til Jesu menneskelige liv paa jorden: hans menneskelige liv i hans kjøds dage svarede til det, hvortil Gud ved skabelsen havde bestemt mennesket. Tanken i vort vers skulde da være den, at Jesus paa grund af, at døden har faaet magt over menneskene, af Gud blev stillet ind i verden udrustet med den kongelige herlighed og magt, som ifølge den guddommelige skaberplan var tiltænkt mennesket, og det i den hensigt, at han skulde smage døden for enhver. Dels vilde imidlertid denne tanke være ganske enestaaende i hele den hellige skrift, og dels vilde efter denne opfattelse hovedvegten falde paa døden som herskende magt og ikke, som udtrykket

πάθημα synes at fordre, paa døden som gjenstand for lidelse. At *αὐτοῦ* ikke er tilføiet efter *θανατου*, har her intet at betyde; det var dog ganske overflødigt. Vi har i vort vers sikkerlig den samme tanke som i Phil. 2, 8 og 9 (smlgn. navnlig ogsaa *διὸ καί* der i v. 9): „men vel ser vi (ɔ: paa grundlag af opstandelsens og himmelfartens kjendsgjerninger med troens øie) det kun et lidet under englene fornedrede menneske i Jesus paa grund af (ɔ: til løn for) dødens lidelse kronet med herlighed og ære“ (smlgn. 1, 3). At dette er den rigtige opfattelse, synes ogsaa at bekræftes af sammenhængen med det følgende (smlgn. navnlig v. 10: *διὰ παθημάτων τελειῶσαι*).

Hvorfor Jesus forøvrigt netop ad denne vei, netop gjennem dødslidelsen, maatte tilkjæmpe sig den høihed og herlighed, der er mennesket tiltænkt, udtaler saa den følgende med *ὅπως* tilføiede hensigtssætning. Guds hensigt dermed var, at han „skulde smage døden (ɔ: ret personlig erfare dødens bitterhed, hvad det vil sige at dø) til bedste for enhver“, idet det *singulariske παντός* tjener til ret sterkt at fremhæve hans døds universelle virkning og gyldighed. Thi saaledes var det Guds *naadevilje* ligeoverfor den i synden og døden bundne og netop derfor i modsigelse med sin oprindelige bestemmelse staaende menneskeslægt, saaledes som forfatteren udtrykkelig udtaler det i det med eftertryk tilføiede *χάριτι θεοῦ* (aabenbart den rigtige læsemaade i modsætning til *χωρὶς θεοῦ*, der ikke blot mangler i alle de ældste og bedste haandskrifter, men som heller ikke giver nogen passende tanke. Læsemaaden *χωρὶς θεοῦ* er kanske forøvrigt med flere kritikere at forklare deraf, at disse ord oprindelig efter 1 Cor. 15, 27 er sat til i margen som formentlig nødvendig restriktion til det foregaaende *οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον*). — Vort vers indeholder altsaa væsentlig en dobbelt tanke: 1) Hvad *ψ*. 8 har udtalt om men-

neskets bestemmelse, er virkeliggjort i ét menneske, Jesus (derfor er Kristus her netop ogsaa nævnt med det navn, der betegner ham som *menneske*), og 2) salmens ord er dermed ogsaa *principielt* virkeliggjort for den hele slægt, idet Jesus nemlig just derfor gik lidelsens og dødens vei til herligheden, forat det, han havde vundet for sig, skulde komme alle til gode. Og disse to tanker, navnlig den sidste, er det da ogsaa, som i de følgende vers af dette afsnit (v. 10—18) nærmere expliceres.

Tankebevægelsen i de vers, jeg saaledes har forsøgt at fortolke, er altsaa efter det anførte i korthed følgende: Ikke *engle* har Gud indsat til herrer i den tilkommende fuldendelsens verden (v. 5); meget mere anviser skriftordet *mennesket* denne høihed. Thi naar der i ψ. 8 tales om menneskets oprindelige bestemmelse, og naar det der siges, at Gud har underlagt ham den hele jord, saa maa salmens ord, da et saadant undtagelsesløst herredømme erfaringsmæssig ikke endnu er virkeliggjort for mennesket som saadant, og da p. d. a. s. Guds bestemmelse dog engang maa blive virkeliggjort, nødvendigvis pege udover menneskets empiriske nutid og finde sin opfyldelse i den tilkommende verden (v. 6—8). Dog paa ét menneske er ordet allerede opfyldt, paa Jesus nemlig; men hvad *han* har opnaaet, har han efter Guds naadevilje opnaaet *for os* og netop derfor ogsaa ad dødslidelsens vei.

Tilbage staar endnu kun besvarelsen af det meget omstridte spørgsmaal om dette afsnits ved γάρ i v. 5 formelt udtrykte forhold til det foregaaende. Efter mit skjøn kan der blandt alle de mange fortolkningsforsøg, der har været opstillede, kun være tale om at vælge mellem følgende to opfattelser. Den ene er den nylig af *Kübel* fremsatte anskuelse, hvorefter hovedtanken i hele afsnittet v. 5—18 er angivet ved den baade i v. 5 og i v. 16 indeholdte udtalelse, at den nytestamentlige, ved Kristus istandbragte frelse gjælder ikke

engle, men mennesket. I saa fald vilde da tendensen i dette afsnit af brevet være den, i tilknytning til 1, 4—2, 4 at fremholde en ny grund for advarselen mod at synke tilbage til den gammeltestamentlige engleaabenbarelse: „ligesom Kristus og hans ord ifølge kap. 1 og 2, 1—4 staar høit over englene, saaledes er i Kristus, mennesket κατ᾽ ἐξοχήν, ogsaa hans troende, altsaa vi *mennesker*, foretrukne for englene; ikke disse, men os angaar den nytestamentlige frelse". Med γάρ er da dette afsnit knyttet til den i v. 3 indeholdte tanke: en stor frelse vilde vi ved uagtsomhed mod evangeliet gaa glip af; thi *os* er denne frelse tilbudt. Imidlertid forekommer det mig dog, at denne opfattelse af afsnittets tendens og forhold til det foregaaende, saa tiltalende den end ved første øiekast kan synes at være, ikke rigtig gjør fyldest for den i v. 10 flg. indeholdte sterke fremhævelse af Jesu ringhed i hans kjøds dage. Og heller ikke synes tanken mig i sig selv fuldt ud tilfredsstillende. Ligeoverfor englene kan der nemlig selvsagt ikke være tale om frelse; de *trænger* ingen frelse. Bedre synes det mig derfor med Delitzsch o. a. at antage, at forfatteren i afsnittet v. 5—18 fortsætter sin paavisning af Kristi storhed overfor englene. I kap. 1, 4—2, 4 har han paavist den *positivt*; her i 2, 5—18 gjør han det *negativt*, ved nemlig ligeoverfor læserne, der stod i fare for at tage anstød af Kristi lidelsesringhed og derved at tabe hans paa fornedrelsen følgende ophøielse af syne, at fremhæve, at Kristi lidelsesringhed netop kun var den nødvendige følge af det forsoningsverk, han for *vor* skyld havde paataget sig, for nemlig derved at føre os med sig frem til den os ifølge skriftordet tiltænkte guddommelige høihed som herrer i den tilkommende verden. Men er dette rigtigt, da vil det γάρ, hvormed dette afsnit tilknyttes, sikkerlig være at referere til det, der i det foregaaende afsnit var hovedtanken: den nytestamentlige aabenbaringsmidlers eller den nytestamentlige

frelses storhed (smlgn. τηλικαύτης σωτηρίας i v. 3). Og ved denne opfattelse af sammenhængen med det foregaaende finder ogsaa den unegtelig ellers noget paafaldende modsætning mellem mennesket og englene som herrer i den tilkommende verden sin tilfredsstillende forklaring. Det er *Kristi* storhed ligeoverfor *englene*, der her skal hævdes; derfor: ikke *engle* underlagde Gud den tilkommende verden, men *i og gjennem Kristus mennesket*.

Miraklet og kristendommen.

Af

Stiftsprovst Frederik Helveg.

At der imellem kristendom og mirakel består et eget forhold fremfor hvad der gælder om de to andre monotheistiske religioner, er en given sag. Det særegne i hint forhold kommer frem på dobbelt måde dels med hensyn til frelseren personlig, altså med overveiende historisk præg, dels i henseende til menigheden, de troende, altså med nutids-interesse (aktuelt). De to spørgsmål må have indre sammenhæng, men bør alligevel holdes hvert for sig, således at med forbindelsen også forskellen kendes.

Hvad det første angår, Jesu mirakler, så bliver sagen den, om disse have en påviselig betydning for den virksomhed, som ligger til grund for nævnelsen: frelser. Det kunde synes som om de to ting: den frelsende virksomhed og den undergørende stå jevnsides hinanden, så at hin kunde tænkes uden denne, og ligeså omvendt. På den ene side kende vi af skrifterne, nærmest den gamle pagts, en undergørende virksomhed, som vi ikke tør betegne som frelsende i den forstand, vi kalde Jesu virksomhed så, og på den anden side falder det i øinene, når vi se hen, det være til apostlerne eller til trosordet i den oprindeligere som i den afledte skikkelse (nicænum), at den ene gang som den anden er det under-

gørende forbigået, hvilket får udseende som om der kun tillægges det forbigående vigtighed. Pavlus taler 2 Kor. 12, 12 om σημεια του ἀποστ. (dertil hentydes også Rom. 15, 18; Gal. 3, 14), men når han i Gal. 6, 17 nævner τα στιγματα κυρ. Ἰησ., tænker ingen på miraklerne. Det samme gælder om Rom. 1, 4: ἐν δυναμει; bevisningen „i kraft" gælder opstandelsen, ikke miraklerne; disse tilhøre tiden forud. Dermed stemmer, at i alle Pavli taler i Ap. g. nævnes miraklerne end ikke (nok i Peters, dertil i den ørste 2, 22). I tråd dermed synes at falde den måde, som Jesus selv henviser til miraklerne (Joh. 5, 36; 10, 37—38), nemlig, at deres betydning er særlig eller udelukkende for øjenvidnerne, som vil sige alle Jesu samtidige, for såvidt de kom i berøring med ham. Det er derfor ikke heller nyt, at der af kristne lærere tales om Jesu mirakler som en sag af ringere betydning, for ikke at sige uden blivende betydning. Når de i rationalismens dage kom stærkt frem, så var det fordi de enten skulde tjene til bekæmpelse eller omvendt, fordi de særlig vare til anstød.

Alligevel tie dogmatikerne ikke let om miraklerne, men i reglen få de kun netop en plads i systemet, fra gammel tid i læren om forsynet; noget særlig oplysende om Kristi undergerninger i den her omspurgte retning vil man neppe finde der. Miracula gratiæ (til forskel fra naturæ) sigte snarere til åndens gerninger. Et spørgsmål, som ligger dogmatisk for nær til at kunne overses, er om forholdet imellem miraklerne forud (profeternes) og Jesu mirakler. Der er i den gamle pagts skrifter ingen, som siges at have gjort mirakler uden de, hvem der tilkendes profetnavn (det er vel af den grund, at også Josva, som dog ikke egentlig har „gjort mirakler", af Jes Sirak 46, 1 betegnes som διάδοχος Μωυσῇ ἐν προφητείαις); det kunde derfor overraske, når Mynster (Grundr. af Christ. dogmatik 6, 2) anmerker: „også under kunne vel

regnes til en profets virksomhed som en bekræftelse på hans sendelse og som følge af hans nærmere forhold til guddommen; dog kan det ikke forudsættes, at en profet (hvis karakter egentlig beror på skuen), nødvendigen er en undergører". Martensen (dogmatik § 155) sætter skel imellem de gamle profeter og Jesus som „profet" i følgende ord: „medens undergaven hos de gamle kun er noget forbigående, er Kristi undergave grundet i hans person, i hans kosmiske betydning". Man ser, at „forbigående" her ikke har den betydning, som ovenfor antydedes, men betegner det momentane i den undergørendes liv, som også kan udtrykkes således, at underet ikke er afhængigt af hans villie, som gør det („hvem han vil" Joh. 5, 21). Men misligt er det alligevel at knytte miraklet uden videre til personen, frelserens person; det leder til den forestilling, at Jesus har gjort — for ikke at sige: måttet gøre — mirakler i hele sit jordeliv, ja på moders skød. Det er en forestilling om Jesu person og lære, som har hjemme i de apokryfe evangelier og i legender. Den kristne lære har altid knyttet den undergørende virksomhed til den (profetiske) lærende, og den sidste har man, uden at vildledes ved Lk. 2, 46, været enig om at lade begynde fra eller *efter* dåben. Gensidigheds-forholdet imellem lære og mirakel stemmer også med Jesu egne udtalelser særlig hos Johannes. Jesus betegner læren lige med gerningerne (for lærens vedkommende se Joh. 7, 10—17) som givne lige oprindelige fra faderen; forskellen er den, at menneskene skulle gøre efter hans lære, medens de må lade sig overbevise af det, de ikke kunne som han. Gerning som lære tilkendes der en selvstændig vigtighed; de blive hver for sig og i forening supplementet til apostel-brevene som til troesordet. Den umiddelbare overgang fra „født" til „pint", der kendes også i brevene, selv om udtrykkene falde lidt anderledes (Gal. 4, 4—5; Rom 8, 3—4), må udfyldes, og det sker på den måde, som angives i evangelierne.

Deraf fremgår en betydning for gerningerne udover eller udenfor den at være *for öjenvidnerne alle*, såmange disse kunne være; den særlige betydning, de skulle få, bliver *for disiplene*; den antydes i ordet til Natanael om englene, som stige op og ned over menneskens søn, og stadfæstes straks efter ved evangelistens ord om det første tegn, hvorved Jesus åbenbarede sin herlighed (Joh. 1, 52 — 2, 11). Deri ligger allerede forskellen på tegnene forud, profeternes og Jesu; men til fastsættelse af forskellen forslår det ikke. Vi må se nærmere på, hvorledes miraklet, som udført ved mennesker, fremtrådte i de gamle dage, fra først af. Miraklet skal betegne mennesket (manden — ti om kvinden tales der på den måde ikke) som sendt ovenfra; det gælder om Mose jertegn, som ere de første af den art, skriften nævner, og derpå peger anvisningen 5 Mos. 13. 1—5 med det samme, at muligheden antydes af det misvisende i tegnet; dette er underordnet læren, den Israel *har fået*, Toraen. Heller ikke har tegnet i første række herefter den betydning at bekræfte sendelsen; om „lære" kan der ikke være tale, da profeterne ikke skulde bringe nogen sådan; deres budskab er ingen ny lære, og den bekræftelse, deres ord behøver, får det af læren, som er given ved Moses, af loven. Det kendes på de egentlige tegnene mænd, Elias og Elisa; men tillige ses det paa disse, at medens læren er én, kunne tegnene have en forskellig karakter, svarende til sendelsens beskaffenhed. Hos Elisa især komme tegnene frem som det, der tiltrænges i øjeblikket, velgerninger, altså med en selvgyldighed udover det bekræftende eller ledsagende. Det viser sig da rigtigt, hvad Mynster bemærkede, at tegnet ikke kan kaldes uundværligt for profeten. Alt, som profeterne eller rettere: profetien vokste, åndelig — og en vækst må ikke miskendes — træde tegnene tilbage; hos den, *vi* kalde den største, Jesaja, genfinder man nok tegnene, ret egentlig som tegn, אות, men netop derfor i en fra Elias og

Elisas gerninger helt forskellig skikkelse (Jes. 7, 11; 38, 22). Hos de sidste profeter blive tegnene til et andet: de *symbolske handlinger*, og nærme sig derigennem til den side af Jesu gerninger, som var ikke for øjenvidnerne alle.

Når det er godtgjort, at tegnenes beskaffenhed er afhængig af sendelsens (det være endnu tilladt at pege paa Jonas's kikajon, skønt den er tegn for profeten), så fremgår allerede deraf, at Jesu gerninger, de utallige, ikke kunne være som sendebudenes forud. Forskellen på gerningerne må være som paa sendelsen, hvilket vil sige, at der må være et forhold, en indre sammenhæng imellem Jesu gerninger, dem faderen har givet ham magt til at udføre, og det *hverv*, faderen har overdraget ham, menneskets genløsning. Om en sådan dobbelthed, som slutter sig sammen til énhed, kan der kun tales den ene gang. Når vi søge tilknytning i det, som er sagt om profeternes tegn og deres fremadskridende, om end tillige aftagende karakter, så er allerede det for disiplene sær betydningsfulde fremhævet, der ikke som i de gamle symbolske handlinger bliver et billedligt i almindelighed, et billedsprog, hvilket straks skulde og kunde tydes (således hos Hesekiel); men det forbilledlige, det indvarslende, som først opfyldelsen formår at tyde. Det er den herlighed, Jesus åbenbarede ved brudefærden i Kana, og lignende, kan vel gælde om disse gerninger, alle, så vidt vi kende dem: de ere billeder ikke blot af hvad der sker (vil ske), men af Jesu gerning i det hele og store, hans gerning ikke blot på den enkelte. Den side af Jesu gerninger hører endda fremtiden — eller eftertiden — til, men vi må gå videre for at få syn på en side af Jesu gerninger, som gjorde sig gældende i samtid, og her viser forholdet sig som et *bevirkende* og tillige *betingende*.

Det er fremdeles Johannes, som udpeger et sådant dobbeltforhold imellem den undergørende virksomhed og frelserens værk. Johannes-evangeliet beherskes af modsætningen, som

angives klarest i k. 1, v. 5 imellem lys og mørke. Det er gennem Jesu gerninger, at lyset bryder herligt frem og skinner i mørket uden at kunne fordrive det; kun disiplene se herligheden (v. 14). Men på verden have gerningerne den modsatte virkning; den ægges til modstand, hvorved den afgørende kamp fremkaldes. Miraklernes betydning i den henseende fremstilles i k. 5 (den værkbrudne ved Betesda dam); k. 6 (bespisningen i ørken med den derigennem foranledigede forhandling); k. 9 (den blindfødtes helbredelse og efterfølgende udstødelse, dernæst mødet med Jesus) og k. 11 (Lasarus' opvækkelse med anmeldelsen for rådet). Man ser, at i de første tre tilfælde er det bi-omstændigheder ved gerningerne, som drages frem, nemlig dels tiden, da gerningen udførtes på sabbaten (k. 5 og 9), dels det ved gerningen fremlokkede yderligere forlangende (k. 6, 30—31). Først ved den sidste af de fire gerninger er det gerningen som sådan, der lader modstanden gå over til angreb i afgørende bevægelse. Vistnok gerninger uden læren. I et afsnit for sig fremstiller Johannes læren som den, der har lige virkning med gerningerne, nemlig: Joh. 7, 14 — 8, 59; også føre i alt fald de tre første gerninger til udtalelser, som give den største forargelse (Jesus som sønnen; J. som livets brød; J. den gode hyrde); både gennem gerning og ord drives modsætningen ud i det personlige: Jesus verdens lys, modstanderne redskaber for den skjulte magt, magthaveren i mørket. Således udfyldes det tomme rum imellem: „født“ og „pint“, så man ser ikke blot, hvoraf det kom, at de to sætninger knyttes til hinanden, men hvad der får plads derimellem, er: uforskyldt og os tilgode, så at forbindelse imellem hine to led ingen tilfældighed bliver (den uskyldigt lidende), men den inderligste nødvendighed. Således giver sendelsen eller gerningen i dens helhed de enkelte gerninger deres præg; disse blive ikke en blot tilgift (til yderligere bekræftelse), men kendes umistelige i og for det

hele. — Og ligesom gerningerne have dette bevirkende præg, således også det *betingende*. Jesu gerning vilde ikke være den ved sendelsen tilsigtede, om ikke den var en fri gerning som fra først til sidst, så i alle enkelte øjeblikke. Denne frihed kommer frem gennem magtytringen. Derfor fremstiller Johannes overgivelsen i fiendehånd som en selvovergivelse, endda klarere end det gælder om de andre evangelister (18, 4—9), og fremhæver han tegnet udover døden som sigtende til, at selv på korset i den yderste stund var lidelsen ikke den uafvendelige, men fuld hengivelse (19, 33—37). Det er neppe fornødent her at stanse ved enkeltheder i tegnet på korset, da total-indtrykket eller hvad fremstillingen tilsigter kun kan være, at Jesus ingen overlast led udenfor hvad der var forudsagt, og hvad der af den grund lå indenfor det af ham tilsigtede. Denne magt i og over lidelsen er ikke forskellig fra den, Jesus har bevist gennem gerningerne. Den var betingelsen for, at det i sendelsen tilsigtede kunde næs.

Skulde de andre evangelister have et andet syn på Jesu gerninger — til forskel fra den ene — end det, der møder hos Johannes? Et andet kan nok siges, men derfor ikke noget modstridende. Så meget kan godtgøres, at også de tre første evangelier tillægge Jesu gerninger eller miraklerne en større betydning end blot at være til bekræftelse; de se i dem, også i dem lignende som i læren (Mt. 13, 35), en spådommenes opfyldelse. Det er kort og fyndigt udtalt Mt. 8, 17 ved henvisningen til Jes. 53, 4. Bengel (gnomon) indskrænker sig her til at sige: medicum spiritualem decuit etiam corporis morbos depellere. Det gør ikke fyldest for at finde opfyldelsen af spådommen, end ikke, når tilføies (Olshausen) den indre anstrengelse, helbredelsen kan have krævet. Ligesom i det mærkelige k. 53 hos Jesaias, hvem man nu ynder at kalde devtero- Jesajas, de 12 vers opløse sig i 4 × 3, så kan man ikke skille det af Mt. anførte v. 4 fra det forudgående og

efterfølgende. I disse tre vers 3—5 betegnes en helbredelsesgerning; men en sådan, hvorved den helbredende ikke står udenfor lidelsen, fra hvilken han helbreder, men at helbredelsen sker derigennem, at han — lægen — findes ligestillet med den, som trænger til helbredelse, hvorhos tilføies, at de, der have helbredelse behov, miskende den helbredendes stilling og gerning, så at de i ham se den, der kunde trænge til lægedom fremfor at bringe sådan. At *det* virkelig har været Jesu, den lægendes stilling fra først af, det antyder evangelisten ved henvisning til profetens ord: Jesus er en læge som ingen anden, han går helt ind i den lidendes stilling, derfor helbreder han med et udslag som ingen anden. Det, at han helbreder de syge, hænger uadskillelig sammen med det, at han bliver såret; heller ikke her dølges gerningernes æggende virkning (Mt. 12, 10; Lk. 14, 1). De lidende skulde ikke få helbredelsen, om lægen ikke stillede sig på trin med dem; og lønnen, som lægen får af verden, han ene kommer at helbrede — thi han gør ingen forskel —, er på den ene side, at han bliver til det yderste de lidende lig, selv lidende, og dog er tilsidst i denne løn lægedom for de syge. Læge og lægemiddel bliver ét. At Matthæus forstår opfyldelsen ret som den, der kommer gennem Jesu gerninger på den måde, bekræftes ved svaret, døberens sandebud få (Mt. 11, 12—6; Lk. 7, 20—23). Vistnok kan derved, at Jesus enkeltvis udpeger det, sendebudene „høre og se", tanken henledes på Elisa som den, ved hvem tegnene kendeligst blev velgerninger mod nødlidende, og det så meget mere som i det efterfølgende døberen jævnføres med Elias, ja gøres til ét med ham (Mt. 11, 14). Men forskellen på Elias og Johannes kan ikke overses, som netop her er af vigtighed, den, at Johannes ingen tegn gjorde. Så kan Jesu ligestilling med Elisa heller ikke være anderledes at forstå end at deri må søges opfyldelse af et profetisk ord, som uden at anføres frembyder sig i Jes. 35, v. 5—7. *Der*

er ikke tale om nogen sendelse, men om Guds eget komme; heller ikke betegnes det glædelige, som sker med de blinde, døve, halte og stumme som tegn; det er en fuldstændig omskiftelse i menneskelivets kår; lidende, som de nævnte, skulle end ikke findes. Nu kan man nok sige, at vare Jesu gerninger mere end Elisas, så var den hele stilling derfor ikke den, Jesaias skildrer, thi alle dage var der fremdeles legemlig lidende; men det forklares af, hvad der må træde ind imellem stillingen i Jesu jordelivs dage og opfyldelsen af det profetiske ord, *det* er forkyndelsen. Derfor skal det, som sker og som kan ses, ikke bortlede opmærksomheden fra det, som høres; det er dog budskabet, som gør forskellen på Jesu dage og dem forud, også Elisas. Men gennem forkyndelsen klares det, at hvad der dengang skete, som i al sin fylde kun skete enkeltvis, det skal blive til en omskiftelse, omfattende det hele. Lignende har Jesus uden den anledning, sendebudene fra døberen gav ham, udtalt sig om sin sendelse i henhold til samme profets ord, nemlig ved sin fremtræden i Nazarets synagoge (Lk. 4, 17—19); profetens ord, som frembød sig ved den leilighed, vare Jes. 61, 1—3. Ligheden er klar imellem de to profetiske ord; forskellen er især den, at i det sidste fremhæves også forkyndelsen, dertil på en sådan måde („udråbes et velbehageligt år for Herren“), at deri det hele sammenfattes. Gerninger og forkyndelse gå altså i ét, og det er, hvad Jesus antyder for disiplene, at i hans gerninger ligger forkyndelsen, og at derfor gerningerne ville forklares i forkyndelsen, men det er, hvad mængden ikke fatter; den gør gerningerne til ét, forkyndelsen til et andet, og da de i den ånd kræve gerningerne, vender forkyndelsen sig imod dem og fra dem. Men den nøje forbindelse imellem gerninger og forkyndelse, som gør, at selv om de afløse hinanden ere de i hinanden, kommer endelig frem ved den af Lk. optegnede forkyndelse i Kornelius' hus. Det er i den første og den

sidste tale af Peter, som ere optegnede i ap. g., vi finde hentydning til miraklerne i jordelivets dage; denne sidste gang således (10, 38), at Jesus, hvem Gud havde salvet med den Hellig-ånd og kraft — umiskendelig sigtende til dåben, som lige forud antydes —, siges at have „gennemvandret (landet), idet han gjorde vel og helbredte alle, som vare overvældede af djævelen.“ Dette udtryk kan sigte til, hvad de tre første ene omtale: de besattes (dæmoniskes) helbredelse, men ikke mindre passer det til Johannes' fremstilling af Jesu jordeliv som gennemført kamp med verdens fyrste; under begge forudsætninger er det klart, at Jesu gerning, hvad enten den ses i henhold til tegnene som magtgerninger, eller efter sidste udslag som selvhengivelse, er én og den samme. Det kan bemærkes, at gerningerne fra de gamle dage derigennem komme frem i et rigere lys, delagtiggøres i den forbilledlige karakter. Således fra Elisas dage: Naemans helbredelse; den betydning, menigheden i åndens lys har fundet og finder deri, kunde end ikke være klar for profeten.

Nu kan man nok spørge, hvorfor har da Pavlus ikke i Peters fodspor eller dog som han i forkyndelsen fremhævet det undergørende, og hvoraf kommer det, at der selv, efterat gennem perikoprækken miraklerne ere fremdragne i forkyndelsen — rettere, ordets udlægning — fremdeles hersker uklarhed over forholdet imellem det, der væsentlig optog Jesu jordiske virksomhed og det, der blev summen af hans lidelse? Svaret derpå fører ind i forskellen på Jesu jordelivs dage og de efterfølgende, menighedens jordeliv. Og derved kommer det i indgangen berørte påny frem: miraklets særegne forhold til kristentroen, ikke mindst til forskel fra jødedommen. Denne har som rabbinisme villet fastholde det profetiske endda på forskellig måde (bat-kol; den rabbinske ufejlbarhed), men skilt det profetiske fra miraklet. Rabbinerne vides ikke at have gjort fordring på nogen gernings-magt. Med Kristi

menighed er sagen en anden, men ikke altid ens; romerkirken som har taget den rabbinske ufejlbarhed i arv, fastholder ligeså prætension på mirakelmagt, og fra protestantisk side tør denne sidste ikke afvises anderledes, end at der med det samme må gives svar på spørgsmålet: evner troen ikke mere mirakler og hvorfor ikke — mon fordi den ikke skulde være, hvad den vil gælde for, kun en navneværdi?

Miraklet i menigheden, hvis historiske vederheftighed ikke tør negtes, er grundet i Jesu magt, fra først af som ligefrem overdragelse til disiplene. Deri må man søge miraklets forhold til kristendommen, når man forstår miraklet som en magt over naturen, bevist ved mennesker. Det er ikke med ét slag, dette forhold er kommet istand; selv er det udslag af noget forud, og ligeså er en yderligere udvikling forbeholdt, så at ligesom miraklet selv har havt et med tiden skiftende præg, træder heller ikke hint forhold altid frem på samme måde. Fra først af har overdragelsen en profetisk forjættende karakter, ligesom disiplenes første udsendelse (Mt. 10, 8; Mr. 6, 7); den kan, uden at skifte karakter, komme til bagefter, en bekræftelse på, at miraklet har grund ene i disipelforholdet til Jesus; således Lk. 10, 17—19. Men hverken i den ene eller den anden form af overdragelsen er disiplenes delagtiggørelse i Jesu magt udtømt. Den kommer frem i en ny skikkelse ved forjættelsen, som knyttes til Jesu navn hos Johannes (14, 12—13). Dermed klares forholdet imellem bønhørelse og mirakel; dog kan der i bønhørelsen kun være tale om mirakel, forsåvidt naturen viser sig undergiven en påvirkning udover åndens overlegenhed i almindelighed. Det er som noget hidtil ukendt, i alt fald under helt andre vilkår end tidligere, at magten i Jesu navn kommer for en dag i fortællingen om miraklet ap. g. k. 3. Det kan derfor blive spørgsmålet, om denne magtbevisning er væsentlig for menigheden, og om det således klares, hvorvidt denne magtbevis-

ning er enkeltes anliggende, som ere stillede lignende som apostlerne (*første* forkyndere), eller om den maa regnes til troens egenskaber. Det første er ret beset den romerske påstand, selv når denne udstrækkes videst; i den sidstanførte skikkelse er den optagen fra protestantisk side — i mere eller mindre påviselig sammenhæng med fortrøstningen til bønnens magt —, men som et tveægget sværd er den også bleven rettet af modstandere mod troen.

Af sidstnævnte har det været sagt, at troen ikke kan være uden miraklet, al den stund Gud skal have givet sådan forjættelse, „den ene gang efter den anden, bestandig stærkere i tonen". Denne påstand har ingenlunde rigtighed. Troens forjættelser ere så gamle som Guds pagt med mennesket, men i de gamle dage lyder tilsagn om miraklet kun som den positive side af ordet Jes. 7, 9: „tro I ikke, så stå I ikke" (*Luther*: gläubet Ihr nicht, so bleibet Ihr nicht — *dansk* gennemsete: ere I ej troende, blive I ej boende); det er bevarelse fremfor magt, som deri tilsiges. Om bevarelsen skal virkes gennem mirakel, er ikke sagt. Det er først ved Jesus, der er tilsagt magt og det i skikkelse af magt over naturen (ingen ubegrænset). Og når man vil betegne dette tilsagn som almengyldigt for alle og til alle tider, altså som en troens egenskab, dens kendemærke, så henviser man til Mr. 16, 17, hvor talen er om tegn, som skulle følge de troende, og lignende v. 20 om Herren, som virker *med forkyndelsen* gennem de efterfølgende tegn. Det er dog kun det første af disse to udsagn, som er ret anvendeligt for betegnelsen af miraklet som troens kendemærke. Hertil kan man heller neppe henføre skriftstederne om tro „som sennepskorn" (Mt. 17, 19—20; 21, 21—22; Mr. 11, 22—24; Lk. 17, 5—6; ved dem kan man vanskelig komme fra, at talen ikke er ligefrem at forstå, altså ænigmatisk), al den stund, Jesus selv så lidt som apostlerne vides en eneste gang, end ikke ved selve figentræet, at

have vist et tegn, som ligefrem kunde være det, som i anførte steder udsiges. Og så ses af 1 kor. 13, 2, at apostlen ligefrem optager hint ord som et sat sapienti. Under alle omstændigheder kan det at flytte berge og oprykke træer ikke være væsens-mærke for troen; hvad der end dermed kan være antydet, må dette i anden forstand end miraklet i og for sig være undtagelse fra regelen. En regel skulde altså findes ene i Mr. 16, 17. Nu kan dette sted kritisk anfægtes; om det derfor kan slettes, er en anden sag; i alt fald have vi i vore landskirker ikke slettet det, vistnok fordi vi hverken tør eller ville. Men uddrage en gyldig norm for troens konstatering af dette ene sted, er helt noget andet, helst da vi i apostelbrevene alle, der først som sidst give troen og dens virkning vidnesbyrd, ikke finde et eneste sted — når bortses fra det anførte: 1 kor. 13, 2 —, der taler om det undergørende som væsentlig for troen, som sammes rette mærke. Pavlus kan nok siges — selv han — at gøre gerningerne til et mærke, men disse gerninger ere kærligheds-gerninger.

Det må derfor fastholdes, at det med det undergørende er blevet et andet, *siden* den korsfæstede udtalte sit: τετέλεσται, som angiver slut ikke på lidelsen, men på sendelsen. Fra den stund kan Jesu liv og gerning kun rettelig ses som indbefattet i dette: fuldbragt; derfor dvæler forkyndelsen næst efter ikke ved, hvad han har gjort hist og her, ikke ved de mange, ja utallige enkeltheder, men samler den sig i ét som *korsets ord*, hvormed det hele er sagt. Det er kun i denne alle enkeltheder omfattende helhed, at Jesu gerning eller ordet, som forkyndes, er det *hele* menneskes, menneskehedens frelse. Således opfyldes, hvad evangelisten tog anledning af helbredelserne til at påpege, at Jesus er lægen, idet han selv bliver såret, og at lægedommen er i disse hans sår.

Men som med forkyndelsen må det være med magtbevisningen i menigheden. Ligesom forkyndelsen ikke vilde

være frelsende, om dens indhold var, at Jesus havde opvakt Lasarus — eller hvem ellers —, så vilde frelsen ikke heller findes i menigheden, når det undergørende stilledes i første række. Det fornødne er ikke de mange gerninger, men den ene; de mange kunne blive misvisende. Jesus dadlede, at hans faders hus blev gjort til en krambod, men det kan heller ikke være hans villie, at hans eget hus bliver en kur-anstalt, i den forstand et Bethesda. Når sådan forsikring holdt stik, skulde søgningen tilvisse ikke fattes — men netop fordi det ikke er til den ende, Jesus vil helbrede, skal heller ikke troen kendes gennem en livs- eller magt-ytring med et karakteristisk timeligheds præg.

Hippolytea.

Meddelte af C P. Caspari.

---

1. Et hidtil ukjendt Brudstykke af Hippolyts Commentar til Apocalypsen[1]).

[2]) Coluber Antichristus *Danitica* matre nascetur, patre *Latino*, qui clam nec am^re legitimo quasi lubricus anguis ad ejus feminae concubitum prorepet. Ex hoc nefario commercio ille filius peccati conceptus stato tempore edetur in lucem, victurus in communem perniciem et depravationem hominum, quotquot veritati mendacium antevertent. Venturi nepotis typum in ipsius avo Dan expressum agnosces: hic enim de patre libero natus est et ex matre serva, ex Bala videlicet,

---

[1]) Af Jakob af Edessas (omkring 700) Scholia in Genesin, Ephraemi Syri Opp. Syr. I, 192 ed. Petri Benedicti. Jeg giver her Brudstykket i Benedictus's latinske Oversættelse.

[2]) Jakob af Edessa indleder Brudstykket med de Ord: „Jam illud imperium (som Antichristen skal ødelægge) ad eos pertinere, qui Latini dicuntur, spiritus in sanctis viris inhabitans declaravit et docuit per *Hippolytum Episcopum et Martyrem in eo libro, quo Ioannis Theologi Apocalypsin interpretatur*. Ergo agesis et haustam ab illo lucem regeramus“. Bogstavelig lyder de af Ben. meget frit ved „Ergo — regeramus“ gjengivne syriske Ord: „Heraf (af hvad Hippolyt har lært og erklæret i sin Commentar til Apocalypsen om Antichristen) ere ogsaa vi oplyste om, *at* (ܕ den Partikel, hvormed Syrerne indleder Citater) Slangen Antichristen o. s. v. Om Jakob af Edessa har anført hvad Hippolytus har sagt om Antichristen ordret, eller om han kun har refereret hans Tanker, lader sig ikke afgjøre. Det Sidste er dog rimeligere.

Rachelis ancilla, quae, hera eas nuptias ex zelotypia invidiaque procurante, a Jacobo duota, marito fidem minime servavit: quin a diabolo seducta cum Rubeno privigno suo incestum commisit, ut, si modo licuisset, prima semina hebraeae gentis nefario concubitu corrumperet. *Antichristus itaque genus ducit ex duobus populis omnium maximis et celeberrimis, maternum quidem, ut dixi, ab Hebraeis, a Romanis paternum.* Adultus *in equum et ascensorem* (Gen. 49, 17) insiliet, id est Romanum populum et imperium invadet, capiet et perdet. Id nempe designat ille equitis in tergum casus: *Inuadet,* inquam, *morsibus,* id est fraudibus et praestigiis. In *ungula,* id est postrema Romani imperii et mundi aetate. Quocirca Daniticae tribui congruenter accomodatur propter Antichristum ex eadem nasciturum illud prophetae oraculum: *Ab aquilone pandetur omne malum super omnes habitatores terrae* (Jer. 1, 14). Quemadmodum pari jure ad tribum Juda propter Christum de eadem natum quidam referenda putant illa alterius prophetae uerba: *Deus ab austro ueniet* (Hab. 3, 3), attenta nimirum utriusque tribus sorte: Danitae quippe in divisione terrae promissae partem aquilonarem obtinuerunt, Judaei australem. Quae cum futura Jacob prospiceret et immensam Danitici colubri perversitatem et ab eodem secuturam cladem secum pensitaret, divino impetu concitatus illas voces pietatis et religionis plenas effudit: *Salutarem tuum exspectabo, Domine!* (Gen. 49, 15).

2. Fire Steder af den for nogle Aar siden opdagede fjerde Bog af Hippolyts Commentar til Daniels Bog[1]).

1. Thi vor Herres første Komme, hans Komme i Kjødet, hvorved han blev født i Bethlehem, skede paa den ottende

[1]) I Aaret 1885 opdagede Grækeren *Basilios Georgiades* i et den theologiske Patriarchalkirke paa Øen Chalke (vel Euboea eller Negroponte)

Dag før Januarmaanedens Kalender [1]), paa den fjerde Ugedag [2]), i det toogfirtiende Aar af Keiser Augustus's Regjering [3]) og i Aaret 5500 fra Adam [4]). Han led i sit treogtredivte Aar [5]), paa den ottende Dag før Aprilmaanedens Kalender [6]),

---

tilhørende Bibliothek hele den fjerde Bog af Hippolyts af fire Bøger bestaaende Commentar til Daniel og udgav den i Aaret 1886 (foreløbig) stykkevis i det græsk-kirkelige Tidsskrift Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια. En Del af Bogen blev derefter tilligemed en engelsk Oversættelse udgiven af J H. Kennedy (Dublin 1888). Jeg meddeler her fire Steder af det høist mærkelige og for den oldkirkelige Literatur og den ældste Kirkes Historie meget vigtige Skrift efter Harnacks Anmeldelse af Georgiades's Udgave i „Theol. Litteraturz." Aarg. 1891 No. 2. At meddele flere forbyder Rummet.

1) D. e. paa den 25de December. Vi har her det ældste Sted, hvor denne Dag angives som Herrens Fødselsdag. (Hippolyts Skrift blev forfattet under Forfølgelsen ved Septimius Severus, i det første Decennium af det tredje Aarhundrede). Fra den anden Fjerdedel af det fjerde Aarhundrede af blev Dagen kirkelig Festdag, først i den romerske Menighed.

2) D. e. Onsdag. Hvorfor paa denne Ugedag? Mon fordi den er den midterste i Ugen?

3) Augustus's Regjeringsaar ere her, som ofte (se f. Ex. Tert. adv. Jud. c. 8, hvor der siges, at Christus blev født i Augustus's enogfirtiende Regjeringsaar), regnede fra Cæsars Dødsaar af, Aaret 44 f. Chr., idet Augustus ansaaes for Cæsars umiddelbare Efterfølger. Efter Hippolyt blev altsaa Christus født omtrent 2 Aar før vor, den dionysiske, Aera.

4) Dette Tal faar Hippolyt ud ved en eiendommelig mystisk-typisk Opfattelse af Pagtesarken og dens Maal i Forbindelse med den bekjendte bogstavelige, arithmetiske Opfattelse af Ps. 90, 4. Pagtesarken er Typus paa Christi Legeme, dens Maal tilsammen $5^1/_2$ Alen (Længden $2^1/_2$ Alen, Bredden $1^1/_2$ Alen, Høiden $1^1/_2$ Alen, 2 Mos. 25, 10), en Alen Typus paa en Gudsdag, d. v. s tusinde Aar, og altsaa $5^1/_2$ Alen Typus paa $5^1/_2$ Gudsdage, d. v. s. 5500 Aar.

5) Hippolyt antager altsaa, at Jesus fra sin Daab af i hans tredivte Aar (Luk. 3, 22) har virket i tre Aar.

6) D. e. den 25 Mars. Paa denne Dag højtideligholdtes i Gallien indtil det sjette Aarhundrede paa de fleste Steder Paaskefesten, idet man her holdt den for Christi Opstandelsesdag. Ligesaa blev Jesu Undfangelse (eller Mariae Bebudelse) senerehen i Kirken højtideligholdt paa den. Herved gik man ud dels fra den Anskuelse, at Verden var bleven skabt paa den (Verdens Skabelse og dens Nyskabelse i Christo paa een og samme Dag i Aaret), dels fra den 25de December som Jesu Fødselsdag (Tilbageregning fra den til Begyndelsen af den niende Maaned før den). Hin Anskuelse har vist ogsaa været Aarsagen til, at man i Gallien

paa Beredelsesdagen [1]), i Keiser Tiberius's attende Aar, under Rufus's og Rubellios Consulat [2]).

2. [3]) Da Herren er bleven født i det toogfirtiende Aar under Keiser Augustus, fra hvilken Keiser af Romernes Rige blomstrede, og da fremdeles Herren ved Apostlerne kaldte alle Folk og Tungemaal og skabte et Folk af troende Christne, som bære Herrens Navn i Hjertet, saa efterlignede i Modsætning hertil vort Rige (Romerriget) paa samme Maade dette efter Satans kraftige Virken. Ogsaa det samler ligervis de Dygtigste iblandt alle Folk og udruster dem til Krig, idet det ogsaa kalder dem Romere. Derfor skede ogsaa den første Indskrivelse i Mandtal under Augustus, dengang Herren blev født i Bethlehem, forat denne Verdens Mennesker skulde, indskrevne i Mandtal for en jordisk Konge, kaldes Romere, de paa en himmelsk Konge Troende derimod, bærende Seierstegnet mod Døden paa sin Pande, kaldes Christne.

3. Jeg vil nu ogsaa fortælle det, som for ikke længe siden [4]) har tildraget sig i Syrien. En Forstander (προεστώς)

---

højtideligholdt Paaskefesten paa den 25de Marts (Verdens Skabelse og dens Nyskabelse ved Christi Opstandelse paa een og samme Dag i Aaret). Se mit Skrift „Martin von Bracaras Schrift *De correctione rusticorum*" S. 13 f. Text. og Anm. 4 og S. XLVIII.

[1]) D. e. paa Fredag.

[2]) Her synes en Feiltagelse fra Hippolyts Side eller ogsaa en Textfejl at foreligge; thi Fufius (ikke Rufus, hvad Haandskriftet har) Geminus og Rubellius (Haandskriftet Rubellio) Geminus (de to Gemini) vare ikke Consuler i Tiberius's 18de, men i hans 15de Aar, og dette Aar var Jesu Dødsaar. Se Clinton, Fasti Romani T. I p. 10 s.

[3]) I det Forangaaende taler Hippolyt om Aarsagen til, at det fjerde Verdensrige, det romerske, af Daniel ikke, som de tre første, bliver sammenlignet med et bestemt Dyr. Han finder den deri, at det ikke, som hine, kun bestaar af eet Folk, men af alle Folk (at det er et Universalrige).

[4]) Omkring 200, dengang, da de Christne under Keiser Septimius Severus i enkelte Provinser af det romerske Rige bleve forfulgte. Paa denne Tid (202) skrev en Forfatter, Judas, et Skrift om de sytti Aaruger i Daniels Bog. Han troede, at Antichristens Komme var nær. I den

for en Menighed (Biskop) nemlig, som beskjæftigede sig med de guddommelige Skrifter uden dog ret at forstaa dem, og heller ikke fulgte Herrens Ord, forførte sig selv og dernæst ogsaa Andre. Thi medens Herren har sagt: *Mange falske Christusser og falske Profeter skulle opstaa, saa at de ogsaa skulde forføre de Udvalgte, om det var muligt. Om Nogen da skulde sige til Eder: Se, her er Christus eller der, saa tror det ikke; se, han er i Ørkenen, saa gaar ikke derud; se, han er i Kamrene, saa gaar ikke derind* (Matth. 24, 24. 26) — paa disse Ord agtede hin Mand ikke, men han overtalte mange Brødre til at gaa med sine Hustruer og Børn ud i Ørkenen for at møde sammen med Christus. Disse fore nu vild paa Bjergene og Vejene[1]), hvor de strejfede om, og Statholderen havde nær ladet dem gribe og henrette allesammen som Røvere. Tilfældigvis var dog hans Gemalinde en Troende, og, overtalt af hende, lod han Sagen falde, forat det ikke for hine Menneskers Skyld skulde komme til en (almindelig) Forfølgelse (i Provindsen).

4. I Pontus var en anden Mand, ligeledes en Forstander for en Menighed (Biskop), en samvittighedsfuld og forstandig Mand, men dog en Mand, som ikke skjænkede Skrifterne fast Opmærksomhed, men havde større Tillid til de Syner, han selv saa. Efterat han nemlig havde havt en og en anden og en tredje Drøm, begyndte han som en Profet at forudforkynde (hvad der vilde ske) for Brødrene (med de Ord): Dette ved jeg, og det vil ske. Da nu disse hørte ham profetere, som om Herrens Dag var nær forhaanden, bønfaldt de Herren under Graad og Klage, idet de Nat og Dag kun havde Domme-

---

Grad havde dengang Forfølgelsen rystet og forstyrret Manges Sind (Eus. hist. eccl. VI, 7). Hippolyts Commentar til Daniel var rettet imod de farlige Sværmerier, som Forfølgelsen fremkaldte.

[1]) ὁδοῖς. Georgiades vil dog istedetfor dette Ord læse ἐρήμοις (i Ørknerne).

dagen for Øje. Og Hin (hin Forstander) fremkaldte en saadan Frygt og feig Skræk hos Brødrene, at de lode sine Bopæle (staa tomme) og sine Agre udyrkede, og de Fleste solgte Alt, hvad de ejede. Men han erklærede: Hvis det ikke indtræffer, som jeg har sagt, saa tror heller ikke mere Skrifterne, men Enhver af Eder gjøre, hvad han vil. Da de nu ventede paa den kommende Begivenhed, medens dog Intet af hvad hin havde sagt, indtraf, saa viste han sig selv til sin Beskjæmmelse som En, der havde løjet, men Skrifterne viste sig at være sanddrue, og Brødrene stode der svært forargede. Følgen var, at Jomfruerne atter giftede sig, og Mændene gjorde sig igjen rede til at dyrke sine Agre; men de, som uden Grund havde solgt hvad de ejede, maatte bønfalde Kjøberne om at faa det igjen.

Trykfeil.

Side 546 Linie 17 f. o.: ordforbinden, læs: ordforbindelsen.
Side 551 Linie 4 f. o.: engleaabenbarelse, læs: engleaabenbaring.



Fortegnelse

over

tilkomne Subskribenter paa Theologisk Tidsskrift.

(Se Subskriptionsfortegnelsen i foregaaende Hefter).

III Rækkes III Bind.

Norge.

Gundersen, A., Sognepræst, Vigmostad.
Moe, I. Aug., Kaldskapellan, Gran,
Schenke, F. W., Stud. theol., *Flors*.

Rekapitulation.

Antallet af tidligere Subskribenter	300	Explr.
Tilkommet ovenanførte	3	—
	303	Explr.
Fragaaet (ved Død eller Opsigelse)	5	—
Tilsammen	298	Explr.

INDHOLD.

DET MALLINGSKE BOGTRYKKERI.